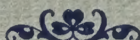
TIDSSKRIFT

FOR

Teologi og Kirke



INNHOLD:

3. hefte *1932* *3. årgang*

Oslo. I kommisjon hos Lutherstiftelsens Bokhandel

JESU ORD I SYNOPTIKERNE OM RIKDOMMEN

Av D. A. Frøvig.

Det kan visst sies å være en almindelig mening blandt de kristne at det ikke alene er en velsignelse å ha gods og penger, men også å være rik, å si dersom de da ikke konsekvent hyller en asketisk livsopfatning som anser fattigdom og cølibat for mere fullkomment enn et virksomt liv i familie og borgersamfund. Nogen undtagelse for rikdommens vedkommende gjør man som regel ikke, idet man opfatter Jesu ord mot den så at han ikke krever at man ikke skal ha rikdom, men bare at hjertet ikke skal bindes til den så den blir ens gud. Blir den bare ikke det, er der intet i veien for at også en kristen kan samle sig rikdom. Riktignok kan det hende at man stusser litt når der prekes over en tekst som denne: Samle eder ikke skatter på jorden, og så får høre at Jesus tross dette forbud mener at man kan samle sig skatter, når bare hjertet ikke henger ved dem. Man spør sig selv hvorfor han brukte så sterke ord, når det bare var dette han mente, og der sitter derfor gjerne igjen et inntrykk av at der her er noget som ikke er klart.

Dette er også tilfellet, og det torde derfor være på sin plass nærmere å undersøke Jesu ord i Synoptikerne om rikdommen. Opgaven blir da å søke å bestemme hvad Jesus her virkelig sier om den, og det er denne opgave vi i det følgende først og fremst vil søke å løse. Et annet spørsmål blir det hvor vidt Jesu ord mot rikdommen lar sig gjennemføre under de nuværende kulturforhold. Dette spørsmål fører imidlertid inn i vidtløftige etiske og økonomiske problemer, og vi kan derfor i det følgende kun antydningsvis berøre det.

Om rikdommen uttaler Jesus sig i Bergprekenen Mt 6, 19—24 og på parallelle steder (Lk 12, 33—34; 11, 33—36; 16, 13), fremdeles i fortellingen om den unge rikmann Mt 19, 16—26 = Mk 10, 17—27 = Lk 18, 18—26, i perikopen om arvetvisten og den rike bonde Lk 12, 13—21 og i lignelsen om den rike mann og Lasarus Lk 16, 19—31, dessuten i utsagnet i såmannsparablen om rikdommens forførelse Mt 13, 22 = Mk 4, 19 = Lk 8, 14.

Vi vil i det følgende ordne stoffet så at vi først tar for oss Jesu advarsel i Bergprekenen mot å samle rikdom, og da alle utsagn i dette avsnitt har prinsipiell betydning, vil vi her måtte gå i detaljer og eksegere det efter den greske grunntekst. Dernæst vil vi behandle de andre steder hvor Jesus skildrer eller berører rikdommen, og vi vil her innskrenke oss til å behandle de punkter som spesielt berører vårt tema. Endelig vil vi kort berøre spørsmålet om hvad Jesu ord om rikdommen har å si vår tid.

I.

Jesu *advarsel i Bergprekenen* (Mt 6, 19—24) begynner med et forbud mot å samle sig skatter på jorden. Ordet θησαυρός betyr dels opbevaringssted, dels kostbarheter som opbevares («skatter»), og vi ser av det følgende at de kostbarheter det i v. 19 dreier sig om, er ting som vanlig utgjorde en israelitts rikdom, f. eks. kostbare klær, forråd av korn og levnetsmidler, verdisaker av gull og sølv, penger o. a. Å samle skatter vil altså si å samle rikdom, og ὑμῖν sier at det dreier sig om å samle rikdom til eget bruk, altså om den vanlige erhvervelse av rikdom. «På jorden» er like så litt som «i himmelen» v. 20 attributt til θησαυρούς, men hører til hele uttrykket «samle sig skatter», idet disse ord sier hvor disse skatter blir ophopet: her på jorden eller i himmelen hos Gud. Alene herved får «på jorden», «i himmelen» en sådan vekt at der kan fortsettes med ὅπου istedenfor med οὗς. Av disse stedsbestemmelser fremgår det også av hvad art disse skatter er: ytre, materielle, som forgår, eller evige i himlen. Der samler man skatter når man her på jorden søker å leve efter Guds vilje og derfor engang får den nådelønn han gir dem som lever så. Bisetningene fremholder at de jordiske skatter er forgjengelige og usikre, mens dette ikke er tilfellet med de

himmelske, som det derfor i sannhet er klokt og formålstjenlig å samle. Σής ér møll, mens betydningen av βρῶσις på vårt sted er usikker. Ordet betegner almindelig handlingen å spise, fortære, eller det som spises, fortæres, føde. Her må det imidlertid betegne noget som fortærer. Vulgata har her *aerugo* = ἰός, rust, irr, og Luther oversetter derfor også så. Men LXX bruker ordet Mal 3, 11 til å gjengi הָאֹכֵל «eteren», gresshoppen med, og det ligger nær å anta at det også på vårt sted i forbindelse med «møll» betegner et lite dyr som skader og ødelegger, f. eks. midd eller mark. Mens møllet angriper og ødelegger klær, bederver midd og mark levnetsmidler, og for så vidt skattene blir ødelagt på disse måter, tenkes de altså å bestå av kostbare klær og forråd av levnetsmidler. Disse ting kan imidlertid like så vel som gjenstander som gull, sølv og penger også tapes ved at tyver bryter inn og stjeler dem. Ἀφανίζειν her å forderve, ødelegge, og διορύσσειν å grave igjennem (her veggen eller muren), gjøre innbrudd.

V. 21. angir den dypeste grunn til at Jesu tilhengere ikke skal samle sig skatter på jorden, men kun i himmelen, og denne grunn er at et menneskes hjerte henger ved den skatt det har samlet, så den bestemmer dets hele livsretning. Det var en sannhet som enhver kjente fra det daglige liv at det forholdt sig så med den jordiske skatt, og fordi dette er tilfellet og en disippels attrå skal være rettet mot de himmelske skatter, forbyr Jesus sine tilhengere å samle sig skatter her på jorden, d. e. å samle sig rikdom.

V. 22—23 gir oss et lignelsessprog som viser hvor viktig det er at man her ser klart. Λύχνος betyr en lampe, og øiet kalles legemets lampe fordi det er det organ som mottar lyset og gjør at vårt legeme ligger i lys for oss og kan bevege sig i lyset. For den blinde fungerer ikke øiet som en sådan lampe, og hans hånd og fot ligger derfor i mørke så han ikke vet hvad han rører ved eller treder på. Skal nemlig øiet være legemets lampe på denne måte, må det være friskt og sundt så det kan utføre sin funksjon normalt. Det vilde være å blande en tydning inn i billedet, om man her vilde ta πονηρός i sedelig betydning og i henhold til steder som Prov 23, 6; 28, 22; Mt 20, 15; Mk. 7, 22 la det betegne øiet som misunnelig, og denne betydning passer heller ikke, da det her ikke dreier sig om misunnelse og i det hele ikke om et forhold til medmennesker. Ordet har

derfor her fysisk betydning: dårlig, syk, og ἁπλοῦς må her bety ubedervet, sund.

V. 23 b gir så anvendelsen av dette lignelsessprog. Når der her tales om «lyset i dig», betegner φῶς her ikke lyset som element, men en gjenstand som sprer lys (5, 14) og svarer derfor til λυχνός i det foregående. «Lyset i dig» må derfor være det indre organ som optar det åndelige lys og lar det strømme ut over menneskelivet og bestemme det. Det er også på grunn av forbindelsen mellem v. 22—23 og v. 21 innlysende at der med «lyset i dig» er tenkt på hjertet, som efter bibelsk sprogbruk er centralorgan for det indre liv og derfor også formidler menneskets erkjennelse av sannheten og lar dens lys utbre sig over dets hele sedelig-religiøse liv (se 5, 8; 9, 4; 13, 15; 15, 19; 24, 48). Σκότος står her først som motstykke til det foregående «lys»og har derfor her betydningen: noget som ikke utstråler lys (Ef. 5, 8), mens det i eftersetningen betegner mørket som det element man befinner sig i. Til πόσον må underforståes ἐστί, og vi må forstå denne setning som et utrop. At mørket er så stort nettop da, vil si at det er større og skadeligere enn det ytre mørke er for legemet, og grunnen er at det åndelige liv er så meget viktigere og verdifullere enn det legemlige. Derfor gjelder det også å se klart når der som her (se v. 19—21) spørres om forholdet til rikdom og jordiske skatter, for er det disse hjertet henger ved, da er det åndelige blikk helt tilsløret så man lever sitt liv i mørket og vandrer en farlig vei der.

Efter at Jesus v. 22—23 har vist hvor viktig det er å se klart på dette punkt, imøtegår han i v. 24 den innvending som kunde gjøres, at det må gå an samtidig å samle både jordiske og himmelske skatter. For å vise at dette er umulig bruker han et nytt lignelsessprog. Δουλεύειν betyr å tjene som trell, og det lå i trellekårets art at en herre hadde uinnskrenket rådighet over sin trell og derfor krevde at han skulde bruke alle sine evner og krefter i hans tjeneste. Herav fulgte at det var en selvmotsigelse å være trell under to herrer. Det kunde nok forekomme at en trell tilhørte flere herrer, f. eks. to brødre som hadde arvet ham (Str. u. Bill. I, 433). Men skulde han samtidig være lydig mot begge, var forholdet uholdbart, og det måtte da nødvendigvis gå så at han elsket den ene og tilsidesatte og ringeaktet den annen. I bibelsk sprogbruk kan mot-

setningen mellem å elske og å hate være relativ, så det siste betyr å tilsidesette (Gn 29, 30, 33; Dt 21, 15; Lk 14, 26; Joh 12, 25), og denne betydning passer best her, da det er innlysende at trellen nødvendigvis må tilsidesette og ringeakte den ene av sine herrer, men derimot ikke at han må hate ham.

Anvendelsen av dette lignelsessprog gir siste ledd av verset, hvor det sies at det er umulig samtidig å tjene Gud og pengene som herrer, efter sammenhengen like så umulig som å være trell under to herrer. Μαμωνᾶς gjengir det aramaiske מָמוֹנָא som er den bestemte form av מָמוֹן der betyr penger, formue. Ordet, hvis etymologi er usikker, betyr ikke rikdom, og det er ikke rikdommen, men penger og eiendom i det hele som her personifiseres og stilles i motsetning til Gud. Vi kan oversette ordet med «pengene», og det aramaiske ord er vel bibeholdt fordi det bedre enn noget gresk ord syntes brukbart som personifikasjon av penger og eiendom. Der er her ikke tale om overhodet å erhverve penger, men om samtidig å ha Gud og Mammon til herrer, og dette er efter Jesu mening like så umulig som samtidig å tjene to herrer som trell. Det er umulig fordi Gud krever av sine tjenere at de skal tjene ham med hele sitt hjerte og all sin kraft, mens den som samler sig skatter på jorden, har pengene til herre og er trell av dem.

Overskuer vi nu den Matteustekst vi har gjennemgått (6, 19—24), vil vi for det første merke oss at når der her tales om å samle sig skatter, vil dette si *å samle sig rikdom.* Man tør ikke begrense dette forbud ved å si at det kun gjelder for så vidt rikdommen samtidig er hjertets skatt (Keil, Schat Petersen, Odland o. a.). Jesus taler her ubetinget, og han forutsetter som gitt at den som samler rikdom, også henger ved den med sitt hjerte og tjener pengene som sin herre. Å samle sig skatter på jorden, er efter Jesu mening å trelle under pengene som sin herre. Den innvending at det dog må gå an samtidig å samle både jordiske og himmelske skatter, imøtegår han med den påstand at man ikke samtidig kan tjene Gud og pengene som herre, og forutsetningen er her at den som samler sig skatter på jorden, har pengene til herre. Derfor er det han like frem forbyr sine tilhengere å samle sig skatter. Det er derfor her ikke bare en indre frihet overfor rikdommen Jesus krever, men det er at man overhodet *gir avkall på å samle sig rikdom.*

Man har ikke rett til å begrense dette forbud ved å si at det bare gjaldt dem som var disipler i snevrere forstand, altså de tolv apostler (så Karl Bornhäuser i Die Bergpredigt, 1923). Efter Mt 5, 1 er nemlig Bergprekenen rettet til disipler i videre forstand, altså til *Jesu tilhengere i almindelighet*. Også 8, 21 står ordet disipler i denne videre betydning, og det er først 10, 1 f. de tolv disipler innføres. Denne opfatning av ordet disipler i 5, 1 stemmer også med Lk 6, 17. 20, som sier at «en stor skare av hans disipler» var til stede, og at det var dem han rettet denne tale til. At også en folkeskare hadde innfunnet sig for å høre, ser vi av Mt 7, 28; Lk 6, 19; 7, 1. Om enn talen var rettet spesielt til disipler, hadde den nemlig en så almindelig karakter at den måtte ha interesse også for dem som droges til ham uten ennu å være hans tilhengere. At det er disipler i videre forstand Jesus direkte henvender sig til, bekreftes også av Lk 12, 33. 22, for så vidt det her er dem ordene om skatten i himmelen er rettet til.

En begrensning av Jesu forbud mot å samle sig rikdom ligger der heller ikke i ὑμῖν Mt v. 19. Dette ord står nemlig ikke for å vise at der tenkes på en i særlig grad egoistisk opsamling av skatter, men det fremhever bare at det gjelder en vanlig erhvervelse til eget bruk efter sed og skikk. At det kan tenkes at skatter kan samles i rent ideelle øiemed (se II. Kr. 12, 14), f. eks. for å oprette almennyttige institusjoner, reflekterer Jesus ikke på i denne sammenheng, hvor han kun tenker på den vanlige bruk av rikdommen til eierens beste.

Hvor *alvorlig* Jesus mener forbudet mot å samle rikdom i dette øiemed, fremgikk av lignelsessproget om øiet, som viser hvor farlig det er hvis man her ikke ser klart, og like så av lignelsessproget om trellen som tjener to herrer. Det er også bemerkelsesverdig at dette forbud Mt v. 19—24 ikke er socialt, men *individuelt* begrunnet. Vi hører ikke her et ord om at det er en urettferdig ordning at enkelte har rikdom, mens andre lider mangel, og derfor heller intet om at vi ikke skal samle skatter fordi det vil gå ut over andre som derved vil berøves livsgoder alle uten forskjell skulde hatt del i. Men begrunnelsen ligger i at rikdommen er farlig for den rike selv, fordi Mommon trellbinder sinnet og gjør mennesket til sin slave, og fordi det er umulig samtidig å tjene Gud og Mammon som sin herre.

Også på parallellstedene hos Lukas har vi den samme motivering, om enn også en social begrunnelse her skinner igjennem. Som parallell til Mt v. 19—21 regner man gjerne Lk. 12, 33—34, hvor det imidlertid heter: «Selg det I eier, og gi almisse! Gjør eder punger som ikke eldes, en skatt som ikke forgår i himmelen, der hvor tyvehånd ikke når op og møll ikke tærer! For hvor eders skatt er, der vil også eders hjerte være.» Som man ser er ordene her meget forskjellige fra utsagnene hos Matteus, idet vi istedenfor budet om ikke å samle skatter på jorden har et bud om at man skal selge det man eier og gi almisse. Vi har hos Lukas heller ikke parallellismen mellem skattene på jorden og i himmelen. Men så er også ordene her talt i en annen situasjon (se 12, 13 f.), og det er da forståelig at de faller noget anderledes. Det er imidlertid klart at den individuelle motivering også hos Lukas har hovedvekten, idet man efter sammenhengen skal selge det man har, for ikke å bindes til det jordiske, men søke Guds rike alene (se v. 31—32, v. 34). Men her spiller også et *socialt* motiv inn, for så vidt man skal selge alt og gi det innkomne som almisse til de fattige, hvis nød man altså på denne måte skal søke å lindre, en handling hvorved man også får en skatt i himmelen (Mk 10, 21; Lk 16, 9). Forøvrig dreier det sig her ikke bare om å gi avkall på all rikdom, men om opgivelse av all eiendom, et krav som vi senere skal omtale nærmere.

En parallell til parablen om øiet Mt v. 22—23 har vi Lk 11, 34—36. Også her er formen noget forskjellig, og dette er også her forståelig da ordene hos Lukas også her er talt i en annen situasjon, idet de her skal vise at det gjelder å ha et hjerte som er mottagelig for det lys som det er Jesu opgave å utstråle i verden. Endelig har vi en parallell til Mt v. 24 i Lk 16, 13, som er uttalt i tilknytning til lignelsen om den utro husholder.

I den nyere tid hevder man gjerne at Bergprekenen hos Matteus er en fri komposisjon av utsagn som forfatteren har løsrevet fra den oprinnelige historiske situasjon og sammenstillet efter behag (H. J. Holtzmann, R. Bultmann, H. Windisch o. a.). Imot denne anskuelse taler den omstendighet at også Lukas har et referat av denne tale (6, 20—49). Dette viser at der har foreligget en fast tradisjon om at Jesus ved en given leilighet har holdt en tale som denne, og det er ikke lett å innse hvorfor denne tradisjon ikke

skulde være å stole på. Den nyere såkalte *formhistoriske retning* tilskriver riktignok den første menighet en høi grad av produktivitet hvad Jesus-ord angår. Således mener *R. Bultmann* at man må regne med at mange Jesus-ord av menigheten er blitt utvidet, omdannet og innføiet i en ny sammenheng, og at man også har tillagt Jesus mange ord som er tatt fra den jødiske moral- og visdomslære. Bultmann nevner i denne sammenheng også Mt 6, 19—21, fordi ordene her er lite karakteristiske for den nye religion og ikke har noget eskjatologisk islett (Geschichte d. synopt. Tradition, 1931, s. 109 f.). Mot disse anskuelser kan man imidlertid med rette reise innvendinger.

At menigheten skulde kunne øve en producerende virksomhet av denne art, er lite rimelig når man betenker at den var ledet og overvåket av apostlene og andre øienvidner som hadde fått sin ansvarsfølelse og sannhetskjærlighet utviklet under samværet med Jesus (se 1 Kr 15, 1—2, v. 11). Man bør heller ikke overse hvad det betyr at den synoptiske overlevering er fiksert i Jødeland, hvor det efter Mischna var et ufravikelig krav til en disippel at han skulde opbevare sin mesters ord trofast som vannet bevares i en kalket cisterne, og at han aldri skulde overlevere andre annet enn det som var blitt overlevert ham selv (Abot II, 8, Edujot I, 3). Under slike omstendigheter er det lite sannsynlig at den synoptiske overlevering skulde være blitt omdannet og opblandet med fremmede elementer. Hvad gjengivelsen av Bergprekenen angår, er det riktignok så at vi må regne med at evangelistene leilighetsvis har sammenstillet ord som Jesus har talt ved forskjellige situasjoner, men som saklig sett hører sammen og derfor supplerer hinannen. At han nemlig skulde ha fremsagt et helt avsnitt som Mt 6, 14—34 ved forskjellige leiligheter med nær sagt de samme ord, er lite rimelig. Men der er et langt skritt fra denne antagelse til den teori at en likefrem produksjon av Jesus-ord har funnet sted i menigheten.

Hvad spesielt vårt avsnitt Mt 6, 19—24 angår, er der intet som forbyr den antagelse at vi her overalt har virkelige Jesus-ord for oss. At ordene v. 19—21 ikke skulde være ekte fordi de ikke har noget eskjatologisk ved sig, er en påstand som bygger på den feilaktige forutsetning at alle ekte Jesus-ord er eskjatologisk farvet, og det er ikke riktig å si at ordene ikke utsier noget som var karak-

teristisk for den nye religion, da jødedommen slett ikke forbød å samle rikdom, men tvert imot anså den for en særlig velsignelse når den blev anvendt riktig, mens fattigdom blev ansett for et stort onde som blev sendt til straff eller prøvelse (Strack u. Billerbeck, Kommentar z. N. T. aus Talmud u. Midrosch, 1922, I, s. 818 f.). Det er på den annen side vanskelig å forstå urmenighetens stilling til gods og penger (Act 2, 44—45; 4, 32—36), hvis den ikke var begrunnet i Jesu eget syn, og dette ikke hadde gitt sig uttrykk i ord som Mt 6, 19—24. Vi har også sett at dette avsnitt utmerker sig ved avsluttethet og indre sammenheng, og jeg kan ikke innse at der er nogen berettiget grunn til å betvile at det er talt av Jesus i denne form og ved denne leilighet. Men dette vil igjen si at vi har rett til å tro at det er Jesu eget syn på rikdommen vi møter i det avsnitt av Bergprekenen vi i det foregående har behandlet.

II.

Idet vi går over til å behandle de øvrige utsagn av Jesus om rikdommen, vil vi først ta for oss fortellingen om *den unge rikmann* og betrakte de ord om rikdommen som forekommer her. Vi har denne fortelling i tre gjengivelser i våre evangelier (Mt 19, 16—26 = Mk 10, 17—27 = Lk 18, 18—26), og av disse er Markus' den utførligste og anskueligste, mens Matteus og Lukas her som ofte ellers i fortellingsstoffet gir en mere sammentrengt fremstilling. Det er efter alle gjengivelser intet i den unge manns spørsmål som tyder på at han har vært en mann som i særlig grad næret tiltro til sin engen kraft og evne og av den grunn blev mottatt av Jesus med strenge krav. Spørsmålet forutsetter nok at et menneske ved gode gjerninger kan vinne et evig liv som lønn, men det var på grunn av fariseismens innflytelse den almindelige opfatning på den tid, og spørsmålet var derfor et almindelig og naturlig uttrykk for ønsket om å vinne et evig liv (Lk 10, 25). Når han svarer at han har holdt budene, viser dette at han ikke kjente sig selv og sin maktesløshet, men derimot ikke at han i høiere grad enn andre nærte tillit til sig selv. Det samme vilde de fleste bra mennesker ha kunnet sagt. Samtidig viser den omstendighet at han kom til Jesus med sitt spørsmål, at han var redd for at denne lovopfyl-

lelse ikke var tilstrekkelig, og at han derfor vilde vite hvad han ytterligere skulde gjøre. Hos Markus heter det at Jesus efter mannens svar så på ham og fikk ham kjær, og dette viser at han har funnet at svaret ikke var uttrykk for nogen overlegen selvsikkerhet, men for en naiv tillitsfullhet hos en opriktig mann.

Samtidig er det klart at Jesus har hatt en bestemt hensikt med å nevne for mannen de bud han fremsier. Han nevner bare bud som angår forholdet til næsten, men derimot ikke budet om at vi skal elske Gud av hele vårt hjerte og hele vår sjel og hu, og dog vet vi han mente dette var det største av alle bud, og at det sammen med budet om næstekjærlighet utgjorde det bærende prinsipp i Guds krav til menneskene (Mt 22, 34—40 = Mk 11, 28—34 = Lk 10, 25—28). Blandt de bud som nevnes, har Markus ett som ikke finnes hos Matteus og Lukas: Μὴ ἀποστερήσῃς, du skal ikke forholde (nogen hvad hans er). Dette bud kan ikke falle sammen med budet om ikke å stjele, men det må på grunn av sin plass stå selvstendig, og det sikter visstnok til forbudet mot å forholde den fattige hans lønn (Dt 24, 14; Mal 3, 5; Sir 4, 1). Matteus har igjen til forskjell fra Markus og Lukas budet om å elske vår næste som oss selv. Der er intet i veien for å anta at Jesus har fremsagt også disse to bud, og at gjengivelsen i tradisjonen har vært noget forskjellig og vaklende. I ethvert fall gjør disse to bud sterkt opmerksom på at det er *sociale plikter* Jesus minner rikmannen om, og det gjør han åpenbart fordi han mener at han som rikmann nettop har sin svakhet her. Han tror han har opfylt disse plikter, men det har han ikke. Han har aldeles ikke vist det sociale sinnelag som er kjernen i disse bud, all den stund han selv er rik og der rundt om ham er fattige som lider nød. I overensstemmelse hermed må ἕν σε ὑστερεῖ hos Markus (ett fattes dig) forståes. Det fattes i hans lovopfyllelse. Det er nemlig den som nettop er omtalt, og ordet refererer sig derfor til den, ikke til rikmannens spørsmål om hvad han skal gjøre for å arve et evig liv; dette spørsmål ligger nemlig for langt tilbake. Jesus mener altså at mannen ikke har opfylt budene om forholdet til næsten efter deres innerste intention, når han selv er rik og der er fattige som trenger hans hjelp. På samme måte må ὑστερῶ hos Matteus forståes: hvad står jeg ennu tilbake i hvad lovopfyllelsen angår? Lukas' uttrykk λείπει er klart

nok. Når det heter hos Matteus: Hvis du vil være fullkommen etc., betegner ikke dette siste ord en høiere grad av rettferdighet i den forstand at der her i katolsk ånd skulde skjelnes mellem en lavere sedelighet og en høiere, som kun gjelder en begrenset krets (J. Weiss). En sådan tanke finner ikke støtte annen steds i den evangeliske overlevering, og τέλειος må derfor her likesom 5, 48 betegner fullkommen i betydningen helt rettferdig. Det mannen før hadde gjort, var bare en del av den rettskaffenhet eller rettferdighet Gud krever, ikke en hel og full rettferdighet.

Den tolkning vi her har gitt av Jesu svar stemmer med den friere gjengivelse vi har i det såkalte *Hebreerevangelium*, som skriver sig fra første fjerdedel av det annet århundre, og som vi kun kjenner bruddstykker av. Der stod nemlig her ifølge Origines at Jesus svarte at mannen skulde holde loven og profetene, og da han svarte at han hadde holdt dem, sa Jesus at han skulde selge alt han eiet og dele det innkomne ut til de fattige. Da begynte den rike å klø sig i hodet fordi han ikke likte svaret. Men Jesus sa: «Hvordan kan du si: Jeg har holdt loven og profetene, eftersom der står skrevet i loven: Du skal elske din næste som dig selv, og se, mange av dine brødre, Abrahams sønner, er klædd i smuss og holder på å dø av sult, mens ditt hus er fullt av gods og der aldri kommer noget derfra til dem?» (Comment. in Mt XV, 14).

Vi ser altså at vi i evangelienes fortelling om den rike unge mann finner Jesu forbud mot rikdom *socialt motivert:* der foreligger ikke en hel lovopfyllelse når man selv er rik og andre lider nød eller er fattige. Derfor skal mannen skille sig ved sin rikdom og bruke det innkomne til almisse.

Samtidig er det klart at også den *individuelle motivering* som vi kjenner fra Mt 6, 19—24 her spiller inn: Jesus vet at rikdom trellbinder sinnet og stiler derfor fra første stund mot det mål å frigjøre den unge mann fra dens makt. Der er intet som beviser at han mente dette var nødvendig bare i dette ene tilfelle. Man kunde riktignok ta Markus' bemerkning at Jesus så på mannen og fikk ham kjær, som en antydning om at det ene som fattes ham, er individuelt betinget og gjelder bare denne rikmann og ingen annen. Men denne bemerkning beviser ikke mere enn at Jesus fant mannen sympatisk, og å skille sig ved sin rikdom er bare konsekvensen av

ordet om at man ikke skal samle sig rikdom. Det som pålagdes den unge mann, er derfor åpenbart nødvendig i alle tilfelle av rikdom. Derfor heter det i ren almindelighet: Det er lettere for en kamel å gå gjennem et nåløie enn for en rik å gå inn i Guds rike. Vi har her et paradoksalt uttrykk for det umulige: det største dyr gjennem den minste åpning (se Mt 23, 24); de kunster man har gjort for å avsvekke ordet, behøver vi ikke å feste oss ved. Efter Jesu mening har rikdommen en forferdelig makt over sinnet. Det var derfor han kom med advarselen Mt 6, 19—24, og at den var berettiget, viser nettop fortellingen om denne mann som gikk bedrøvet bort fordi han var meget rik. Disiplene lar ordet gjelde også sig selv, enda de ikke var rike, og de spør: Hvem kan da bli frelst? De skjønner altså at det som skaper vanskeligheten for den rike, er Mammons makt, og den føler alle, også de fattige, virke på sig. Vi kan ikke med B. Weiss o. a. la spørsmålet gjelde bare de rike: Hvilken rik kan da bli frelst; spørsmålet har nemlig en rent almindelig form som ikke tillater en sådan begrensning. Jesus svarer at det overhodet er umulig for mennesket å frelse sig selv, og at Gud alene kan gjøre det: For mennesker er dette umulig, men for Gud er alt mulig.

I én henseende går Jesu ord til den rike lenger enn forbudet mot rikdom Mt 6, 19—24. Han sier nemlig ikke bare at han skal skille sig ved rikdommen, men han krever like frem at han skal selge *alt han eier*, og det synes derfor like frem å være eiendomsløshet han her påbyr. Vi har før sett at vi har det samme bud Lk 12, 33: «Selg det I har og gi almisse!» Her står ordet i en tale som Jesus holdt for sine disipler i videre forstand efterat han hadde fortalt lignelsen om den rike bonde (se v. 22, 32). Det som sies til den unge rikmann, blir altså her sagt til alle Jesu tilhengere. Det er imidlertid et spørsmål om vi har rett til å forstå disse ord som et bud om absolutt eiendomsløshet. Når Jesus i fortellingen Mt 19, 16—26 henviser rikmannen til de sociale bud, er det fordi han alvorlig vil de skal betraktes som guddommelige bud og derfor holdes. Men disse bud forutsetter et ordnet samfund med familie, eiendom og hjem, og de krever altså at disse goder skal anerkjennes og skattes. Vi ser også at Jesus like forut for denne fortelling høitidelig har anerkjent ekteskapet som en guddommelig

ordning som alvorlig skal respekteres, og at han har tatt de små barn i favn og velsignet dem (Mt 19, 1—5 = Mk 10, 1—16), og da kan han ikke ha ment at hans tilhengere skulde forsømme hus og hjem og overlate hustru og barn til fattigdom og nød. Dette vilde stride mot hovedbudet at vi skal elske vår næste som oss selv, et bud som nødvendigvis krever virksomhet og arbeide for å undgå nød og skape velvære i verden. Men forutsetter Jesus arbeide, må han også ha forutsatt som noget selvfølgelig at man har den eiendom som et arbeidsliv forutsetter, nemlig arbeidsredskaper, jord, materialer, tak over hodet o. s. v. Han har ikke ophevet det syvende, niende og tiende bud, som verner om den private eiendomsrett, men anerkjent dem, idet han efter Mt 5, 17—19 har anerkjent Moseloven og dermed en lovfestet samfundsorden. Vi må derfor forstå Jesu ord om salg av det man eier, så at det ikke gjelder absolutt, men angår salg av eiendom som ikke var nødvendig for et nødtørftig og arbeidsomt liv (konf. den fjerde bønn). Jesus har fordret en virksom kjærlighet som avhjelper og lindrer den fattiges nød, og dette forutsetter at man ved arbeide erhverver noget å hjelpe med. At han har sett at også fattigdommen medfører fare for sjelen, ser vi av ordene om næringssorgen, hvor det selvfølgelig ikke er den fornuftige omsorg for morgendagen han forbyr, men bekymringen for den (Mt 6, 25—34; Lk 12, 22—31). Han har heller aldri prist nogen salig fordi han var fattig i ytre henseende, og han har aldri forkynt et fattigdommens evangelium i social forstand (Tolstoi, Chr. Collin). De fattige som han Lk 6, 20 tiltaler og priser lykkelige, er mennesker som har fulgt hans kall til omvendelse og derfor vil leve efter hans bud, og de prises lykkelige fordi de er fattige i ånden, d. e. føler sin fattigdom og derfor står som betlere overfor Gud (Mt 5, 3 f.); noget socialt moment ligger der ikke i ordet «fattig» Lk 6, 20, undtagen for så vidt det henspiller på motsetningen til de åndelige rike av farisæisk retning, folk som hadde nok i sin egen fortreffelighet og øvet et åndelig trykk på de «fattige» («I rike», «mette», «leende» Lk 6, 24—25).

Man hevder gjerne at den unge rikmann skulde selge alt for å kunne følge Jesus som disippel i snevrere forstand (B. Weiss o. a.). Men uttrykket å «følge» Jesus betyr ikke bare å være disippel i denne forstand, men overhodet å være disippel og brukes der-

for også om disipler i videre betydning (se Mk 8, 34; Lk 9, 23; Mt 4, 19; 8, 19). Innførelsen av de tolv disipler finner dessuten i alle synoptikere sted lenge før fortellingen om den unge rikmann, og disse har derfor ikke forstått den så at det her gjaldt en efterfølgelse som disippel i snevrere forstand (se Mt 10,; Mk 3; Lk 6). Den omstendighet at vi gjenfinner budet om salg av alt man har, Lk 12, 33 som et almindelig bud til alle Jesu tilhengere, viser også at det ikke kan ha vært hans mening at denne mann skulde bli apostel. Riktignok er budet om at han skal komme og følge Jesus, et selvstendig bud og kan efter vår tolkning ikke høre med til det ene som fattes ham, da der jo intet stod i loven om at man skulde følge Jesus som disippel. Men det var ikke nødvendig nettop å selge alt for å bli disippel i snevrere forstand. Om de tolv hører vi at de hadde *forlatt* alt med dette for øie, men dette vil ikke si at de hadde solgt alt. Meget mere har åpenbart Peter og Andreas, Jakob og Johannes forlatt det i den betydning at de har overlatt det til sine pårørende (Mt 4, 18—22 = Mk 1, 16—20; Mt 19, 27—29, se også 9, 9—10). Man hevder ofte at budet Lk 12, 33 er formet eller laget av Lukas eller hans kilde i tilknytning til ordet til den unge rikmann (Klostermann, L. Brun, Bultmann o. a.). Men ordet er ikke uforståelig i Jesu munn, når vi regner med at det er uttalt mot slutningen av hans virksomhet, da motstanden mot ham tilspisset sig og det gjaldt en kamp på livet for hans sak. Da gjaldt det aller mest å frigjøre sig for alt som kunde stille sig hindrende i veien, og derfor i tilfelle bryte endog med far og mor og søsken (Mt 10, 37—39; Lk 14, 26—27). Til denne periode henlegger da også alle synoptikere scenen med den unge rikmann, idet den efter alle fant sted under Jesu siste reise til Jerusalem (se Mt 19, 1; 20, 17; Mk 10, 1. 32; Lk 18, 31). Jeg kan heller ikke innse hvorfor Jesus ikke i denne tid også skulde kunne stille kravet om eiendomsløshet i den nevnte betydning til alle disipler. Henger imidlertid dette krav sammen med en bestemt situasjon i Jesu liv, kan det ikke være å forstå absolutt, men kun som et leilighetskrav som kun har gyldighet i vedkommende og tilsvarende situasjoner.

Det syn på rikdommen som fortellingen om den rike mann gir uttrykk for, gjenfinner vi også på de andre steder hvor Jesus berører dette tema. Vi kan her fatte oss i korthet. Lignelsen om *den rike mann og Lasarus* (Lk 16, 19—31) har skapt vanskeligheter

fordi den forteller så lite om den førstes synd og Lasarus' gudsfrykt. Vi ser imidlertid av v. 19 og 30 at den første er en uomvendt mann som på så mange stormenns vis lever et verdslig liv i luksus og glimrende fest og glede og ikke nekter sig noget som helst gode som rikdommen kan gi; vi ser igjen at rikdommen efter Jesu mening har en forførende makt over sinnet. Men mannens største synd er åpenbart den at han selv nyter rikdommens goder, mens den fattige Lasarus ligger ved hans port, uten å få hjelp av ham, syk og elendig så han ikke engang kan verge sig mot hundene når de kom og slikket hans sår. Hadde han fått hjelp, behøvet han nok ikke å ligge der, og smulene fra den rikes bord måtte kastes ut av huset, enten Lasarus lå ute ved porten (altså på gaten) eller ikke. Denne skarpe kontrast mellem rikdom og nød er efter Jesu mening nok til å kjennetegne den rike mann som en grov synder som lever i like frem strid med budet om at vi skal elske vår næste som oss selv, og derfor ikke har opfylt Guds krav i loven og hos profetene (v. 31). Her var ord overflødige, da enhver som kjente Jesu syn på rikdommen, forstod hvad han mente: denne mann har latt sig dåre av rikdommen og bare brukt den til egen lyst og glede, uten å ville hjelpe andre i deres nød, og han er derfor skyldig til fortapelse. Det er altså først og fremst en *social* motivering Jesu syn på rikdommen får i denne fortelling.

Derimot er det i lignelsen om *den rike bonde* (Lk 12, 16—21) det *individuelle* motiv som gjør sig gjeldende, idet den rike blir forført til å stole på sin rikdom istedenfor å bli rik med henblikk på Gud, d. e. ved å ha en skatt i himmelen (Mt 19, 21). Også denne mann vil bruke rikdommen til egen lyst, og han er skildret som en grov materialist som nu vil hvile ut, spise, drikke og more sig (v. 19). Samtidig er han en havesyk mann som vil beholde alt for sig selv. Men enden blir at han ikke får beholde noget, fordi døden kommer. Vi har i denne fortelling en illustrasjon til Jesu ord om «rikdommens forførelse» (Mt 13, 22 = Mk 4, 19 = Lk 8, 14).

III.

Overskuer vi nu Jesu uttalelser i Synoptikerne om rikdommen og skildringen av den her, finner vi at han har betraktet den som *en åndelig fare* for sine tilhengere fordi den binder sinnet til sig og

gjør sig til herre over det. Den som samler sig rikdom har pengene til herre, og man kan ikke samtidig tjene Gud og pengene som herre. Derfor vil Jesus at hans tilhengere skal gi avkall på å samle sig rikdom. Dette er ikke bare et råd, men et bud, og det er ikke bare en indre frihet han krever, men et virkelig avkall. Hvor alvorlig dette bud er ment, ser vi av parablen om øiet, som viser at det her gjelder å ha et klart blikk, da man ellers vandrer en farlig vei i mørket. Vi har fremdeles sett at Jesu forbud mot rikdom også er *socialt* motivert, fordi man ikke opfyller lovens krav, når man selv nyter rikdommens goder og lar andre lide nød.

Når vi steiler ved Jesu forbud mot å samle rikdom, er det gjerne fordi vi finner at det vanskelig lar sig forene med prinsippet om eiendomsrettens ukrenkelighet, hvorefter både rik og fattig har like rett til å erhverve eiendom og disponere over den efter eget ønske. Moseloven anerkjente imidlertid ikke dette prinsipp uten innskrenkning, idet den for de rikes vedkommende begrenset det ved sine bestemmelser om sabbats- og jubelåret. Det var dens forutsetning at alle hadde sin nødtørftige eiendom, som de skulde ha i fred, uten at nogen stjal den eller attrådde den og derfor søkte å tilegne sig den (det syvende, niende og tiende bud). For å beskytte denne eiendomsrett skulde der hvert syvende år gis henstand for gjeld (efter nogen fortolkere skulde den helt eftergis, Lev 25, 1—9; Dt 15, 1—2), og hvert femtiende år skulde all jord gis uten erstatning tilbake til sine oprinnelige eiere (Lev 25, 10—34). Disse bestemmelser tok sikte på å motarbeide en ophopning av rikdom på enkeltmanns hånd, og vi ser derfor også at profetene tar sterkt til orde mot rikdommen (Jes 5, 8; Mik 2, 1—5). Mot denne bakgrunn må Jesu ord om rikdommen sees, og det vil da ikke vekke forundring at han som kom for å opfylle loven og profetene (Mt 5, 17), talte så.

Jesu ord om rikdommen kan ikke mekanisk overføres fra datidens enkle forhold til de mere innviklede i nutiden. I våre dager er en større eller mindre kapitaldannelse en nødvendig forutsetning for et virksomt og foretagsomt næringsliv som skaffer medmennesker nødvendig arbeide og fortjeneste. Jesus vilde heller ikke forby at der samles rikdom for å avhjelpe den menneskelige nød, skaffe folk arbeide og fremme næringslivet og den almindelige velstand,

hvis dette kan skje uten at egoistiske motiver blander sig inn, og uten at hjertet henger ved rikdommen som sin skatt og man treller under Mammon som sin herre. Jesu ord mot rikdommen har nok også et socialt motiv, men de er ikke uttrykk for nogen socialisme eller kommunisme som tvangsmessig ophever den enkeltes eiendomsrett og initiativ og gjør staten til eier av alt. For så vidt de er socialt motivert, tilsikter de en personlig gjensidig hjelp i henhold til budet om at man skal elske sin næste som sig selv. Vi ser da også at den første menighet i Jerusalem ikke innførte nogen ordning som tvangsmessig ophevet den private eiendomsrett. Vi hører nok Act 2, 44—45; 4, 32—35 at dens medlemmer solgte sitt gods og hadde alt felles. Men de anvendte imperfecta viser på begge steder at det ikke dreier sig om et salg en gang for alle, men om en oftere gjentagen og vedvarende foreteelse. Det sier sig også selv at ikke alle hadde hus, akrer og haver til å selge, og at ikke alle trengte hjelp. Vi ser også av historien om Ananias at det har vært en rent frivillig sak om nogen vilde selge sin eiendom og bortgi summen (5, 4), og det fremheves som noget stort at Josef Barnabas gjorde det (4, 36). Vi hører også senere at Markus' mor eiet et hus i Jerusalem (12, 12), og det forutsettes 6, 1—6 at der var nogen som i særlig grad trengte hjelp, og at altså ikke alle var økonomisk likestillede. Det har altså i det hele ikke dreiet sig om en tvangsmessig, kommunistisk ordning, men om et rent frivillig utslag av en sterk samfundsfølelse. Vi ser da også av Act 9, 36; 11, 29 at et sådant økonomisk fellesskap ikke blev almindelig praktisert innen kristenheten.

Om enn Jesu ord mot rikdom således ikke er utslag av socialisme eller kommunisme, er de dog et alvorlig varsko til nutidens kristne om å ta sin vurdering av rikdommen op til grundig overveielse. Altfor meget ser de nemlig rikdommen under synspunktet: en velsignelse fra Gud, mens Jesus har anskuet den som en alvorlig sjelefare og under dette synspunkt like frem forbudt sine tilhengere å samle sig rikdom. Altfor lite har de også syn for det alvorlige ansvar rikdom fører med sig: at den ubetinget forplikter til virksom kjærlighet og hjelp efter det bud at vi skal elske vår næste som oss selv.

AKTUELLE PROBLEMER I DEN PRINSIPIELLE HOMILETIKK

Av J. Kvistad.

Et karakteristisk trekk ved den nuværende teologiske situasjon er som kjent den sterke interesse for og det intense arbeide med de store, grunnleggende prinsipielle hovedspørsmål i vår kristne tro.

At så er tilfelle vil i særlig grad alle de ha et sterkt inntrykk av som i de siste år i lengere eller kortere tid personlig har levet med i det teologiske liv i Tyskland. Men også for enhver som mere eller mindre inngående har beskjeftiget sig med den nyeste teologiske litteratur, vil det anførte karakteristikum være selvinnlysende. Ti denne prinsipiell-systematiske interesse kommer til syne ikke alene i den rike litterære produksjon innenfor den egentlige systematiske teologi, men den gjør sig sterkt gjeldende også på de andre områder av den teologiske forskning.[1])

At denne levende interesse for de prinsipielle hovedspørsmål i teologien har ført til en tilsvarende dyptgående teologisk strid, er kun hvad man måtte vente. Den nuværende situasjon er i så måte kun en stadfestelse av den kjente regel fra kirke- og dogmehistorien at de mest dogmatisk interesserte tider også er de største stridstider. Som en eiendommelighet ved den strid som nu føres må imidlertid anføres dens mangesidighet, eller klarere uttrykt dens individuelle karakter. Det er mere en enkeltmannskrig enn en frontkrig. Visstnok hører man også nu ofte tale om fronter — f. eks. *mot* det forrige århundres ledende teologer (Schleiermacher og Ritschl), *for* «die Tiefen der reformatorischen Lehre neu auszuschöpfen»,[2]) eller også for og mot den dialektiske teologi. Men

enige fronter kan man i hvert fall ikke tale om. Tvert imot har man ofte inntrykk av at skuddene (for å bli i krigssproget) like så skarpt er rettet imot frontkamerater som mot den felles motstander. Vi nevner eksempelvis lutherforskningen. Teologer som Hofmann og Ritschl, C. Stange og K. Holl, R. Seeberg og P. Althaus, Hirsch og Engelland — ja endog P. Tillich samt hele den dialektiske teologi påberoper sig Luther og den reformatoriske lære og vil gjøre den fruktbringende for sin samtid; men hvilke motsetninger er ikke karakterisert ved disse navne! Noget lignende gjelder også de andre anførte «fronter» eller felleslinjer, så det tør være temmelig karakteristisk hvad en ledende teolog i en privatsamtale uttalte: «Hier unter geht jetzt alles durcheinander.»

Til ytterligere å gjøre den teologiske situasjon mangesidig og komplisert bidrar den variasjon i standpunkter som den ene og samme teolog fra tid til annen kan innta. Med rette heter det at «mehrere der heute führenden Theologen haben binnen wenigen Jahren einen langen Weg zurückgelegt».[3]) Et klassisk eksempel herpå er K. Barths kjente sats i forordet til annen utgave av sin Romerbrevkommentar, hvori han uttaler at han nu «das Buch in einer neuen Bearbeitung vorlege, bei der von jener ersten sozusagen kein Stein auf dem andern geblieben ist». Og tross disse mange posisjoner, til dels altså endog hos en og samme forsker, forlanger man hver for sig en temmelig absolutt anerkjennelse og tilslutning. Det er selvfølgelig overmåte lett både å forstå og forklare at det må bli så mange opfatninger. Mennesket kan jo om de evige ting kun erkjenne stykkevis. Men så vidt jeg kan se, står vi allikevel her overfor en av den nuværende teologiske situasjons svakeste sider. Man har begeistret sig slik for slagordet «fremadskridende teologi» at man av enhver forsker, ja av enhver ny bok eller utgave av en bok forlanger noget helt nytt. Og jo mere dette nye bryter med den almindelige tradisjon jo bedre. Dette er ikke bare et utbredt syn blandt de tyske studerende, men kommer til dels helt umiddelbart til orde selv blandt de mest feirede teologiske førere. Visselig må man glede sig over fremadskriden i den teologiske innsikt, og selvfølgelig er der intet å si på at også en teologisk professor gjennem sitt studium og sin utvikling kommer til nye synsmåter, men man vil lett se hvor snart den ovenfor anførte anskuelse kan føre til

usmakelig sensasjonsjakt innenfor den teologiske forskning, og til å svekke så vel troen på som respekten for en absolutt gyldig sannhet. At begge disse følger allerede foreligger er lett å påvise. Professor Hallesby har allerede tidligere påtalt sensasjonsjakten innenfor den dialektiske teologi,[4]) og jeg anfører som et karakteristisk studenteruttrykk fra det apologetiske seminar i Erlangen siste vinter: «Hvem vet om ikke hele vår teologiske tenkning kun er et spill.» Det gamle spørsmål «Hvad er sannhet» er meget sterkt rådende i studenterverdenen, dels uttalt under dyp tvil, dels i famlende uklarhet og dels feiende lett, med den underforståtte sats: Der er ingen objektiv sannhet. Det kan jo heller ikke anderledes være når de unge studenter blir vidne til hvorledes de mest grunnleggende sannheter uforferdet tas op til den mest skånselsløse debatt. Og hver opfatning hevder for sig å være den eneste riktige. Når jeg har betegnet dette som en svakhet er det imidlertid ikke bare ut ifra de anførte uheldige følger, men også fordi dette utpregede «durcheinander» som karakteriserer den teologiske situasjon i høi grad er å føre tilbake til en alt for fri stilling til Den hellige skrift. Selv positivt innstillede teologer hevder for sin forskning en sådan selvstendighet overfor skriftordet at det aldeles ikke kan sies at reformasjonens prinsipper kommer til sin rett. Det vilde derfor være å ønske at ikke bare «Wort Gottes», men også selve skriftordet igjen mere blev anerkjent som absolutt høieste norm for lære og liv. Så vilde nok meningsforskjellen fremdeles finnes, men Bibelens grunnsannheter vilde bli den felles sikre grunn. I sin almindelighet må man dog si at den teologiske diskusjon fra alle hold føres med dypt kristelig alvor, stor teologisk dyktighet og med det felles ønske at teologien av idag må få lykke til å løse den opgave Gud har lagt for den i denne så alvorlige tid.

Hvori så denne opgave egentlig består hersker der selvfølgelig ikke absolutt enighet om. Det vil jo avhenge av den enkeltes opfatning. Men stort sett mener de fleste teologer at den ligger i en fornyelse og fruktbargjørelse for vår tid av de dype, centrale reformatoriske sannheter, med eller uten dialektisk utformning. Og *en* ting synes alle å være enige om, og det er at teologien løser sin gudgivne opgaver derved at den stiller sig i *kirkens* tjeneste. Teologien er således atter i utpreget grad blitt kirkelig.[5])

De her anførte trekk fra den almen-teologiske situasjon tør være tilstrekkelige til å klargjøre at en sådan teologisk interesse ubetinget måtte få sterk innflytelse også på den praktiske teologi, ja at det var å forutse at nettop på dens områder vilde de fleste og skarpeste kamper bli utkjempet. Så lenge den teologiske diskusjon dreier sig om enkeltundersøkelser f. eks. innenfor de historiske disipliner, vil den ofte liten interesse ha for det praktisk-teologiske arbeide, i alle fall vil kun enkelte områder av den praktiske teologi da bli dratt inn i diskusjonen. Anderledes når som nu selve de grunnleggende prinsipielle sannheter i den kristne tro settes under debatt. Da rykker med ett hele den praktiske teologi inn i interesseområdet. Man behøver kun å nevne nogen av de mest aktuelle spørsmål i den nuværende teologiske diskusjon for å se hvorledes disse problemer griper dypt inn på alle områder innenfor den praktiske teologi. Vi peker eksempelvis på spørsmålet om «Wort Gottes» og dettes forhold til Bibelen, gudsbegrepet — spesielt Guds transcendens og immanens, åndsspørsmålet i teologien og kirken, samt de med disse forbundne dype spørsmål om rettferdiggjørelse og helliggjørelse. Når så hertil kommer de ovennevnte mange og til dels ekstreme og motstridende anskuelser, og at alle disse på grunn av sin kirkelige innstilling frembyr sig for kirken som *den* teologiske anskuelse som nu best kan hjelpe den til å løse sin vanskelige opgave, vil man lett forstå at situasjonen i høi grad nøder til et intenst og alvorlig arbeide innenfor den praktiske teologi.

På praktisk-teologisk hold møter man selvfølgelig overalt en stor glede over denne kjærlighet til og interesse for den handlende kirke. Og man kan jo heller ikke annet enn glede sig over den økede interesse for det praktisk-teologiske studium som naturlig følger av den kirkelige innstilling. Dette så meget mere som den praktiske teologi tidligere så vel her hjemme som i Tyskland på ingen måte kan sies å ha møtt den interesse den har krav på. Nu er forholdet i alle fall i Tyskland helt anderledes. Den studerende ungdom omfatter nu dette studium med levende interesse, og de praktisk-teologiske områder er i høi grad møtestedet for de store teologiske førere fra de forskjelligste disipliner. Den siste helhetsfremstilling av den praktiske teologi i Tyskland kan således med full rett innlede sin liturgikk på følgende måte: «Die Liturgik, früher das Aschenbrödel

unter den Fächern der Pr. Th., ist heute in den Mittelpunkt ihres Interesses, man kann sagen, des theologischen Interesses überhaupt getreten. Ausser den praktischen Theologen haben sich neuerdings Exegeten, Kirchenhistoriker und Systematiker liturgischen Fragen und Problemen zugewandt.»[6]) Og hvad her uttales om liturgien, kan med ennu større rett sies om andre fag innen den praktiske teologi — især homiletikken. Imidlertid gjør en sådan situasjon det nødvendig ganske bestemt å hevde den praktiske teologi som en selvstendig og normativ videnskap. Det er ganske riktig som det nu fremholdes fra den systematiske teologis side, at der mellem den og den praktiske teologi må bli et langt intimere samarbeide enn det hittil har vært.[7]) Og man kan visselig gi systematikken rett i at mange utskeielser i det praktiske kirkeliv vilde være undgått dersom man i den praktiske teologi alltid hadde hatt og hevdet et klart grunnsyn. Men på den annen side må den praktiske teologi like så bestemt frabe sig at den systematiske disiplin i dette samarbeide skulde kunne hevde for sig noget primat. Den praktiske teologi kan og bør ikke komme i et sådant avhengighetsforhold til systematikken at den føler sig forpliktet til å la sig påvirke av og utarbeide i sine fag ethvert grunnsyn som den systematiske teologi måtte fremby. Man vil lett innse hvilke farlige konsekvenser et sådant avhengighetsforhold vilde føre til for hele kirkens liv og gjerning. Den praktiske teologi må derfor med bestemthet hevde sin selvstendighet og sin normative karakter like så vel overfor de ideer og systemer som bydes den fra den øvrige teologi som overfor de ønsker og forsøk som blir uttalt eller foretatt av dem som står i det praktiske kirkearbeide.[8]) At nettop denne normative side innfører mange og store vanskeligheter i det praktisk-teologiske arbeide sier sig selv, dels ved at selve *normen:* Guds ord, settes under debatt, og dels ved at avgjørelsen i det enkelte tilfelle kan være vanskelig; men dette ophever ikke disiplinens normative karakter og det ansvar som følger derav. Og det vilde være uriktig og farlig, ikke minst i den nuværende situasjon, å søke å undra sig disse vanskeligheter ved å innskrenke den praktiske teologi til kun å bli en beskrivende videnskap som f. eks. Drews, Rade og Niebergall vil,[9]) eller med Schleiermacher å ville se den som læren om de kirkelige handlingers kunstregler.[10])

Ut ifra det her anførte vilde det være naturlig å karakterisere det nuværende praktisk-teologiske arbeide som en gjennemgåelse og prøvelse av de resultater som fra den øvrige teologiske forskning bydes den til kirkelig realisasjon. Hermed er imidlertid kun den ene side kommet med. Med utgangspunkt i og ved hjelp av de nye innsikter, impulser og anskuelser søker så den praktisk-teologiske forskning ad egne veier og efter sine egne metoder å nå dypere inn i erkjennelsen og løsningen av problemer innenfor dens områder. Som sådanne aktuelle spørsmål kan nevnes det homiletiske problemkompleks der innesluttes i ordene: Guds åpenbaring og vår forkynnelse, og det liturgiske grunnspørsmål om gudstjenestens vesen. I religionspedagogikken og sjelesorgen er problemene markert ved størrelsene: dialektisk teologi, idealisme, materialisme og moderne psykoterapi. Om storstilte, gjennemarbeidede og i praksis vel prøvede resultater kan der ennu ikke tales meget. Dertil er der i virkeligheten heller ikke blitt tid. Man beveger sig ennu mest innenfor de prinsipielle områder, og selv der er de forskjellige spørsmål gjennemgående ikke tilendebehandlet. De detaljeundersøkelser og forsøk på praktisk virkeliggjørelse som er utført, betraktes mest som foreløbige prøver.

Der er således meget uferdig og til dels famlende i den nuværende praktisk-teologiske forskning. Men til tross herfor merker man hos dens menn at de ser med forhåpning og forventning på situasjonen, og mener der utav den må kunne utvinnes varige frukter så vel for den praktiske teologi som for den kirkelige praksis. Der utføres overalt et alvorlig arbeide under sterk ansvarsfølelse og med inderlig trang til å yde sitt beste til løsningen av den felles opgave. Denne felles intensjon og forventning hindrer dog ikke mange og store forskjelligheter. Snarere kan man si at nettop denne interesse og ansvarsfølelse skjerper motsetningene. Ti dette at man vet at her dreier det sig ikke om ubetydelige spissfindigheter, men om grunnleggende sannheter angående kirkens lære og liv, og at et feilgrep derfor vil kunne få skjebnesvangre følger for kirkens gjerning, gjør at man både vil overveie sitt eget standpunkt og med energi bekjemper synsmåter man anser for uriktige. Her å gå i detaljer vil imidlertid føre utover hvad der kan ansees for nødvendige prolegomena til vår opgave. Det skal kun anføres at man

også blandt teologer innen den praktiske teologi møter noget så vel av de samme «fronter» som nevntes i omtalen av den almene teologiske situasjon, som av den «enkeltmannskrig» som der påpektes. Som et eklatant eksempel på hvor skarpe sammenstøtene om de praktisk-teologiske spørsmål kan arte sig, tillater vi oss å henvise til den kontrovers som i 1931 fant sted mellem generalsuperintendent dr. Otto Dibelius og prof. dr. Karl Barth efter den sistes foredrag i Berlin om «Die Not der evangelischen Kirche».[11]) Forøvrig vil der fra den nyeste praktisk-teologiske litteratur og de kirkelige tidsskrifter være nok av eksempler på lignende skarpe diskusjoner.

Som allerede antydet foregår der på *alle* områder innen den praktiske teologi et intenst arbeide, men sterkest samler dog interessene sig om den prinsipielle homiletikk. Det kunde jo av det ovenfor anførte sted hos Pfennigsdorf se ut som liturgikken stod i interessecentret, men når den prinsipielle liturgikk er gjenstand for så stor opmerksomhet, ligger i virkeligheten også der en homiletisk interesse til grunn. Hovedintensjonen i diskusjonen om gudstjenestens vesen er således for mange nettop hevdelsen av forkynnelsens store betydning, eller rettere uttalt: Hvad man ønsker er at Guds ord må få den dominerende plass i gudstjenesten som det efter evangelisk kristendomsopfatning bør ha. Og dermed står vi også ved centret i hele den nuværende homiletiske bestrebelse, hvis store ønske det er at Gud gjennem sitt ord igjen må bli en levende, nærværende virkelighet for vår så gudfjerne slekt. Og så mangeartede og forskjellige de aktuelle homiletiske problemer synes å være, fører de dog i sin dypeste rot tilbake til det store hovedspørsmål om hvorledes dette best skal kunne skje. Og nettop denne grunnbestrebelse er det, så langt jeg kan se, som tross famlen og ensidigheter gir grunn til å se på den praktisk-teologiske situasjon med glede og forventning.

Vi går da i det følgende over til en nærmere omtale av en del av de spørsmål innen den prinsipielle homiletikk som er blitt særlig aktuelle i forbindelse med den anførte homiletiske grunnintensjon. Hvad vi herunder tilsikter er ikke så meget en grundig detaljeutredning — i så fall måtte vi jo ha begrenset oss til kun ett av spørsmålene — men mere å søke å gi et lite innblikk i det praktisk-teologiske arbeide på dette område; billedlig uttrykt: å søke å gi

et gløtt inn til et av det nuværende homiletiske seminars mange arbeidsværelser.

Det store grunnaksiom i den homiletiske og liturgiske overveielse er altså dette at Gud gjennem sitt ord må få trede de tilstedeværende levende nær. Intet må, så langt det står til menneskelig ordning, hindre dette. Tvert om må alt innstilles på å gjøre døren høi og porten vid så ærens konge gjennem sitt ord og ved sin ånd kan få drage inn og gjøre sin gjerning i menneskesjelene. Som følge herav er så vel homiletens som liturgens øine nu i høi grad skjerpet for ting som synes å ville hindre eller hemme Guds ords og ånds frie virke i menigheten. Alle homiletiske og liturgiske regler tas op til fornyet prøvelse ut ifra dette synspunkt, og tilsynelatende selvfølgelige og tradisjonsrike bestemmelser er blitt rokket.

Et av de spørsmål som aller mest er blitt tatt op til drøftelse er forholdet mellem gudstjenesten som helhet og forkynnelsen innen denne. Når dette spørsmål har vakt så stor interesse må det sees på bakgrunn av den nettop omtalte homiletiske hovedinteresse. Det har nemlig vært en nokså selvfølgelig tradisjon innenfor homiletikken å foreta et klart skille mellem den forkynnelse som finner sted i gudstjenesten og den øvrige. Og dette skille trekkes ikke bare i den formale homiletikk, men også i den reale og prinsipielle. Som grunn for denne distinksjon anføres at den gudstjenestlige forkynnelse (prekenen) i den grad bestemmes av gudstjenesten som helhet at en spesiell omtale er nødvendig. Som ledd i gudstjenesten må prekenen underordne sig denne, og kun på sin vis virkeliggjøre det som er gudstjenestens helhetsopgave.[12])

Overfor denne tradisjonelle sats stiller man sig nu meget skeptisk og til dels helt avvisende. Prekenen underordnes her ved et maktsprog under gudstjenesten som helhet, og det bestemmes uten videre at dens mål og innhold helt skal dirigeres av denne. Det vil lett innsees hvor uholdbart dette forhold kan bli for prekenen. Alt vil for den avhenge av hvordan gudstjenesten bestemmes, og vi har fra homiletikkens historie nok av eksempler på hvordan prekenen er blitt lammet og forvansket på grunn av dette forhold. Dette er så meget mere å beklage som prekenen jo efter hele vår evangelisk-lutherske opfatning er det viktigste ved hele gudstjenesten, idet det i særlig forstand er Guds tale til menigheten. Vi minnes

Luthers ord: «Es ist alles besser nachgelassen, denn das Wort, und ist nichts besser getrieben, denn das Wort.»[13]) Det er derfor naturlig at der ut ifra den nuværende spesielle interesse for at Guds ord må ha fri bane og ikke bindes eller hemmes av menneskelige regler og forordninger, reises sterke krav om å befri prekenen fra det avhengighetsforhold den er satt i til gudstjenesteordningen — d. v. s. liturgien.

Det er selvfølgelig så, at da man i den evangeliske kirke praktisk talt alltid lar forkynnelsen være et ledd i gudstjenesten, vilde det være av den største betydning om der mellem disse to størrelser virkelig var og lot sig påvise en så intim indre enhet at den svarte til og rettferdiggjorde den ytre kombinasjon. Men det må da straks presiseres, at dersom man ikke vil betrakte gudstjenesten som bestående av to jevnbyrdige, selvstendige, men såpass beslektede størrelser (preken og liturgi) at de av praktiske grunner kan henlegges til samme tid og sted, men hevder gudstjenesten som en enhet hvor liturgi og preken hver på sin måte virkeliggjør den felles opgave, da forlanger dette intet mindre enn en vesensenhet mellem preken og liturgi, slik at de begge *ut ifra dette felles vesen* får felles hensikt og opgave, og ikke ifølge et maktsprog basert på et liturgisk forlangende. Skulde en sådan vesensenhet ikke foreligge, må kravet om prekenens innordning i den gudstjenestlige enhet betegnes som uberettiget, og forholdet mellem preken og liturgi ordnes i overensstemmelse med disses vesensforhold.

Som man ser fører disse overveielser til nødvendigheten av en grundig prinsipiell undersøkelse så vel av gudstjenestens, som liturgiens og prekenens vesen og opgave, og det er nettop disse spørsmål som i høi grad optar så vel liturger som homileter — ja teologer overhodet. Kravet om fornyede prinsipielle undersøkelser på disse områder har dessuten også fått kraftig næring i det faktum at nettop forholdet mellem liturgi og preken så vel i teori som praksis har voldt store vanskeligheter, noget der synes å tyde på at ett eller annet må være feil. Der har da innen den evangeliske kirke heller aldri vært synderlig klarhet enn si enighet på dette punkt. For nærmere å klargjøre det berettigede i disse motiver, og som nødvendig bakgrunn for de nyere overveielser, skal vi her omtale noget av det tidligere arbeide på disse områder.

Når der i den evangeliske kirke har rådet så liten klarhet og enighet i disse spørsmål, tør en av de viktigste grunner hertil ligge i at vi allerede hos Luther møter flere ganske forskjelligartede uttalelser om gudstjenesten — uten at disse hos ham blev sammenarbeidet til et helhetssyn. Som kjent hevder reformatoren med stor klarhet og bestemthet at den rette og egentlige gudstjeneste fra menneskets side er, i tro på og kjærlighet til Gud å leve et liv efter hans vilje.[14]) Ut ifra dette almindelige gudstjenestebegrep kommer så Luther til sine spesifikasjoner. Som sådan tales om den *indre* gudstjeneste på følgende måte: «Das ist der rechte, geistliche, innerliche Gottesdienst, da das Herz mit Christo handelt und anrufet, ob es gleich kein Wort redet, und gibt ihm die rechte Ehre.»[15]) Videre taler han om den *fornemste* gudstjeneste: «Darum ist das höchste und grösste Werk und der vornehmste Gottesdienst, den wir auf Erden thun können, dass wir andere Leute und sonderlich die uns befohlen sind, zum Erkenntnis Gottes und zum heiligen Evangelio bringen.»[16]) Endelig tales om den *ytre* gudstjeneste, og herunder kommer han da også inn på kultusgudstjenesten. Luthers uttalelse om denne må dels sees som uttrykk for at han ennu ikke helt har kunnet løse sig fra den katolske gudstjenesteopfatning, særlig dennes fortjenestetanke og offertanke, dels springer de frem av hans evangelisk-reformatoriske innsikt, og dels dikteres de av praktiske nødstilstander. Som følge herav faller de enkelte uttalelser også så ulike, ja tilsynelatende motstridende.

Egentlig fører der fra Luthers uttalelser om den «rette», «indre» og «fornemste» gudstjeneste ingen hverken logisk eller teologisk tvingende nødvendighet til menighetsgudstjenesten. Nærmest kommer, som man vil se av de anførte citater, bestemmelsen om den «fornemste», men *nødvendigvis* fører den kun til husandakten. Et teologisk bevis for menighetsgudstjenestens nødvendighet finner vi leilighetsvis hos Luther ut ifra tanken om å se den som en lydighetsakt mot Gud. Derved opnår han også logisk forbindelse med den «rette» gudstjeneste. Således uttaler han i sin Predigt von der Summa des christlichen Lebens i Dessau 1532: «Gott habe ernstlich Jedermann befohlen, sein liebes Wort zu hören und zu lernen. Der Kultusgottesdienst übertreffe allen andern Gottesdienst, den dieser andere geschehe den Leuten, jener Gott sonderlich. Somit ist

der Kultusgottesdienst der höchste, liebste Dienst, den wir ihm tun können, und so weit über alle andern Dienste leuchtet, als die Sonne über alle Sterne.»[17]) Vi merker imidlertid her klare lovtoner, og der må konstateres et motsigelsesforhold mellem disse uttalelser og det der ovenfor er citert om den fornemste gudstjeneste. Og selve grunntanken at menighetsgudstjenesten er begrunnet i en lydighetsakt imot Gud, må i alle fall nærmere utformes, sådan som vi også senere skal komme tilbake til. På evangelisk grunn kan man ikke her med Luther kun henvise til Guds bud i den gamle pakt.[18]) Den fremherskende begrunnelse for menighetsgudstjenestens (og dermed også forkynnelsens) nødvendighet er imidlertid hos Luther den praktisk-pedagogiske. Den uvitende mengde skulde undervises i evangeliet. Dette syn møter oss allerede i 1516—17 i skriftet «Decem praecepta Wittembergensi praedicata populo». Likeledes i «Sermon von guten Werken» 1520 og klarest i «Deutsche Messe und Ordnung des Gottesdienstes» 1526 og «Grosser Katechismus» 1529. I disse skrifter behersker det praktisk-pedagogiske syn hos Luther hele hans gudstjenesteopfatning — så vel liturgi som forkynnelse skal være opdragende og belærende. Og det er helt ut ifra disse synspunkter han anordner sine tre arter av gudstjeneste: 1. Formula Missae — for å øve ungdommen i latin «denn ich wollte gern solche Leute aufziehen, die auch in fremden Landen könnten Christo nuz sein, und mit den Leuten reden». 2. Den tyske gudstjeneste for den store mengde, som derigjennem skulde kalles og lokkes til troen. 3. Gudstjeneste for de sanne troende — de som «mit Ernst Christen sein wollen, und das Evangelium mit Hand und Mund bekennen». Disse «bedürfen der Dinge (de 2 ovennevnte gudstjenester) nicht, sie haben ihren Gottesdienst im Geist». Det virker jo noget eiendommelig at Luther her uttaler at de sanne kristne ikke skulde behøve den almindelige, offentlige gudstjeneste. Disse hans uttalelser formildes noget ved at han sier at de som trenger å bli sterkere (og det gjør dog vel alle kristne) bør delta i gudstjenesten, men de viser dog som vi senere skal se, hen til en svakhet i dette Luthers syn på forkynnelsens og liturgiens opgave. En gudstjeneste- og forkynnelsesteori som gjør deltagelsen mindre nødvendig jo bedre kristen man er, er jo i sig selv dømt og uholdbar.

Vi møter imidlertid hos Luther også en annen opfatning av gudstjenesten og forkynnelsen. Klarest kommer den til orde i hans berømte uttalelser ved innvielsen av slottskirken i Torgau 1544. Her sier han: «auf dass dies neue Haus dahin gerichtet werde, dass nichts anders darinne geschehe, denn dass unser lieber Herr selbst mit uns rede durch sein heiliges Wort, und wir wiederum mit ihm reden durch Gebet und Lobgesang».[19]) Det nye her er ikke egentlig den sterke betoning av Guds ord, den møter vi alltid hos Luther; men det eiendommelige ved torgaueruttalelsen er på den ene side uttrykket «nichts», hvorved alle pedagogiske bihensyn prinsipielt er fjernet, og på den annen side betoningen av at det er Gud selv som skal tale til forsamlingen. Her har Luther utvilsomt rukket frem til det evangeliske utgangspunkt, og meget vilde være vunnet for den protestantiske kirkes liv og forkynnelse om denne linje hadde blitt den rådende i de følgende århundrer. Til dette utgangspunkt er det den nyeste homiletiske og liturgiske forskning er vendt tilbake.

De nærmest følgende århundrer derimot tok sine utgangspunkter snart i den ene snart i den andre av Luthers øvrige uttalelser om disse ting, utdypet deres eiendommeligheter — og svakheter, og søkte så å gjøre dette eller hint av disse syn til det enerådende innen kirken. Så lenge det gjaldt Luther personlig var det av mindre betydning hvilken opfatning han teoretisk hevdet, ti i praksis smeltet det hele sammen til en organisk og evangelisk helhet under hans mektige person og forkynnelse. En ting stod jo alltid fast i hans overbevisning, og det var at det hvorpå *alt* i gudstjenesten til slutt berodde var at Guds ord måtte ha fri bane. Derfor opførte han også allerede i 1523 blandt de tre store gudstjenestemisbruk i den katolske kirke det som det største «dass man Gottes Wort geschweigen hat, und alleine gelesen und gesungen in den Kirchen». Og han uttaler sammesteds:« Darumb, wo nicht Gottes Wort gepredigt wird, ist's besser dass man weder singe, noch lese, noch zusammen komme.»[20]) Og når så Luther selv optrådte i gudstjenesten med sin mektige evangelieforkynnelse, da blev det som han uttalte i Torgau at der skjedde intet annet enn at Gud selv talte til forsamlingen — selv om gudstjenesten teoretisk var bestemt til de unges oplæring i latin eller til de enfoldiges undervisning i kristendom. Ja, selv

når han presset sin forkynnelse inn i det aller trangeste pedagogiske skjema — i sine katekismusprekener, blev den ved hans kristelige personlighet og gudgivne forkynnerevne til en Guds tale. Man har kalt hans forkynnelse den heroiske, og vel med rette fordi den i så høi grad var preget av hans mektige personlighet, men fra innholdets side bør den ganske enkelt betegnes som den rette evangeliske og bibelske, den som Jesus bød sine disipler å forkynne. Det var en evangelieforkynnelse (Mark 16, 15) som bestod i ordet om omvendelse og syndenes forlatelse i Jesu navn (Luk. 24, 47) og i det personlige vidnesbyrd (Luk 24, 48; Acta 1, 8). Alt frembåret i den åndens kraft som Herren selv gir sine vidner (Acta 1, 8; Luk. 24, 49). Reformatoren har således i sannhet gitt sin kirke et verdifullt eksempel på en rett kristelig forkynnelse, og et fullt ut evangelisk utgangspunkt for den rette erkjennelsesteori om gudstjenestens og forkynnelsens vesen, selv om han ikke kom til å utforme dette i et detaljert helhetssyn.

Ganske anderledes skjebnesvanger blev de forkjerte teorier for eftertidens mindre menn. Den pedagogiske anskuelse blev enerådende. Hertil bidrog så vel den herskende kristelige uvidenhet, som Luthers eget eksempel og især Melanchtons ensidige betoning av dette syn i sin bok «Elementorum retorices» 1531. Prekenens (og gudstjenestens) eneste opgave er hos ham Doctrina evangelii, presten blev religionslærer og gudstjenesten søndagsskole. Den evangeliske kraft og det personlige vidnesbyrd som efter Luther skulde «zum Glauben rufen und reizen» er borte, likesom i høi grad menighetens takk og lovsang.

Der er gjort flere forsøk på å føre gudstjenesten og forkynnelsen i den evangeliske kirke ut av det sidespor de på denne måte var glidd inn i, uten at det kan sies helt å ha lykkes. Vi innskrenker oss her til de to betydeligste forsøk: Pietismen og Schleiermacher.

Pietismens hovedinteresse i disse spørsmål var forkynnelsen. Spener rettet i sine Pia Desideria kraftige angrep imot den homiletikk som hadde rådet helt siden Melanchtons tid. Den var efter hans opfatning en av de aller største hindringer for «Gottselichkeit», med sine retoriske kunstregler og sine fortørkede læremessighet. Med stor rett og kraft forlangte pietismen igjen den nidkjærhet for sjeles frelse som går på veier og streder og nøder folk å gå inn.

Det var en overmåte berettiget fordring som her blev stillet, fullt ut bibelsk og reformatorisk, og den har vært til meget stor velsignelse for forkynnelsen både i fortid og nutid. Hvad man imidlertid *ikke* maktet var å ta sitt homiletiske utgangspunkt i Luthers torgaueruttalelse, derfor kom hverken Guds tale eller menighetens svar til sin fulle rett. Man satt for meget fast i den pedagogiske opfatning, derfor kom forkynneren og sjelesørgeren også her for meget i forgrunnen som mellemmann mellem Gud og menigheten. Hvad gudstjenesten angår så realiserte pietismen Luthers tanke om en privatforsamling for dem som «mit Ernst Christen sein wollen». Disse pietismens ecclesiola in ecclesia er jo blitt meget kritisert som en ødeleggelse av det lutherske kirke- og menighetsbegrep.[21]) Vi kommer senere tilbake til en nærmere redegjørelse på dette punkt, og skal derfor her kun konstatere at pietismens syn både på forkynnelsen som en halievtikk og på menigheten som en forsamling av bekjennende troende i motsetning til den omværende massa perditorum har holdt sig i vide kretser innen kirken helt til våre dager. Spørsmålet er altså ikke løst og nøder derfor til nye overveielser.

I Schleiermachers reformforsøk ligger hovedinteressen på gudstjenesten. Denne var efter hans mening kommet i en ynkelig forfatning ved Luthers og Melanchtons pedagogiske teorier, og ved ortodoksiens, pietismens og oplysningstidens forskjellige, men alle like forkastelige praksis. Gudstjenestens vesen er efter Schleiermacher hverken søndagsskole eller «fiskedrett», men Guds menighets fest. Jubel, glede og lovsang for Herrens ansikt over frelsens gaver og goder skal være gudstjenestens innhold. Disse anskuelser var hevdet allerede i slutningen av pietismens tid av den kjente teolog L. von Mosheim, der uttaler: «Der Gottesdienst besteht eigentlich zu reden darin, dass die Christen zuzammenkommen, miteinander beten, den Herren loben, anrufen und auf eine öffentliche Weise bezeugen, dass sie Bekenner und Gläubige des Herren sind.»[22]) Dette syn blev imidlertid dengang helt overdøvet av den fremstormende oplysningstid der med styrke fornyet det pedagogiske prinsipp. Ved Schleiermacher blir det så i teori og praksis hevdet med så stor dyktighet at det aldri siden har latt sig utdrive av kirken. Når så er tilfelle skyldes det sikkert også den omsten-

dighet at dette syn inneholder uomtvistelige evangeliske sannheter som tildels helt var tilsidesatt i den kirkelige teori og praksis. At gudstjenesten også må gi plass for menighetens lovsang er jo vel bevidnet såvel i det nye testamente, som i Didache og Plinius' brev, og stemmer med Luthers uttalelser både i Torgau og når han taler om den rette og indre gudstjeneste. Men når Schleiermacher så videre utformer sin teori om gudstjenesten og forkynnelsen fører han over i nye og farligere spor enn de han søker å redde den kirkelige utvikling ifra. Utifra hele sin teologiske opfatning bestemmer han nemlig gudstjenestens og forkynnelsens vesen som en «darstellendes Handeln», og det der skal fremstilles er «der religiöse Bewusstseinsinhalt der Gemeinde».[23]) Og med menighet mener Sch. prinsipielt den til gudstjenesten forsamlede skare mennesker. Han bekjemper skarpt pietismens ecclesiolabegrep. Denne forsamlede menighet skal så være det eneste handlende subjekt i gudstjenesten, presten er kun dens munn, og hans opgave er som sådan på menighetens vegne såvel i liturgi som preken å fremstille dennes religiøse bevissthetsinnhold. «Uns kommt es immer nur auf eine klare und belebende Darstellung der gemeinsamen inneren Erfahrung an, wir dünken uns nicht, unseren Gemeinden etwas ganz Neues zuzubringen, sondern der Besitz ist gemeinsam.»[24]) Den tidligere forkynnelse — både Melanchtons og pietismens — forkastet Sch. som uevangelisk. Prestens høie standpunkt over menigheten — enten det nu var som lærer eller vekkelsespredikant og sjelesørger hørte ikke hjemme i den evangeliske kirke, hvor han kun var en broder blandt brødre, en kjempende blandt kjempende, en vordende blandt vordende.

Det skjebnesvangre i denne teori, der jo inneholder så meget rett og godt, er bestemmelsen av gudstjenestens og forkynnelsens vesen og opgave som en «darstellendes Handeln» i forbindelse med menighetsbegrepet = den forsamlede flokk. Om denne tilhørerskare uttaler han i sin praktiske teologi: «Wir müssen die Zuhörer als Christen aufnehmen, und nicht als solche die es erst werden wollen.»[25]) Og skal hans forkynnelsesbegrep ha nogen mening må jo de tilstedeværende være kristne. Men nettop i samme skrift heter det: «Der öffentliche Gottesdienst ist eigentlich nur für die Menschen die religiös sind.»[26]) Altså erkjenner også Schleiermacher

at der i hans gudstjenester er mennesker der ikke engang er religiøse — hvorledes skal så disses religiøse bevissthetsinnhold fremstilles? Vi ser således at Schl. her har viklet sig inn i en selvmotsigelse. I praksis løste han vanskeligheten sådan at han fremstillet *idealmenighetens* d. v. s. den nytestamentlige menighets kristelige bevissthetsinnhold, og brøt således sin egen prekenteori. Presten blev ikke alene menighetens munn, men også evangelieforkynner som vil *påvirke,* hvad der jo just var Schleiermacher imot. I sin fjerde tale over religionen innrømmer han da også at i de kirkelige forsamlinger sådan som de faktisk er, må prekenen alltid også ha en didaktisk karakter.

Som vi ser møter der oss også hos Schleiermacher uklarheter og vanskeligheter som hverken han eller hans efterfølgere har maktet å løse. Det mest energiske forsøk på en systematisk gjennemarbeidelse av dette syn er levert av hans elev Alexander Schweizer, men heller ikke han maktet opgaven. Skal Schleiermachers begreper om gudstjeneste, forkynnelse og menighet fastholdes lar de sig ikke forene hverken i teori eller praksis. Schweiser sier derfor at prekenen som «rednerischer Vortrag scheint der Ide des Kultus unmittelbar nicht anzuhören».[27]) Og det er ganske eiendommelig at hans utførlige og skarpsindige forsøk på allikevel å bevise prekenens nødvendighet i den schleiermacherske festgudstjeneste munner ut i at den virker som «pastorales Zumuten» og «halieutisches Erwecken», altså nettop de pietisktisk-pedagogiske synsmåter som Schl.s teori ikke vilde vite noget av.

Bedre går det heller ikke H. Bassermann. I sin «Handbuch der geistlichen Beredsamkeit» 1885 fastholder han det ekte schleiermacherske syn at forkynnelsen intet annet skal ville enn fremstille, dette forlater han imidlertid senere og går samme vei og kommer i samme vanskeligheter som Schweizer. «Was aber die Frage recht eigentlich schwer macht ist die Verbindung der Predigt mit dem Gottesdienst,»[28]) sier han. Harmonien mellem preken og kultus søker han så å finne ved å gi også kultusen en folkeopdragende betydning, men dermed har han også med sitt kultusbegrep forlatt Schleiermacher.

Lignende vanskeligheter møter vi hos alle homileter av den schleiermacherske skole. Søker de å *fastholde* «darstellungs»prin-

sippet rent, må de gjøre kunster med menighetsbegrepet, som f. eks. Eckert der uttaler at «die ideale Gemeinde in ihrer realen Erscheinungsform sei Subjekt der Kultuspredigt, die empirische Gemeinde mit der Idealen als Kern in sich, ihr Objekt».[29]) Som man ser er her det schleiermacherske menighetsbegrep nettop forlatt, idet man konstaterer en kjerne med et annet religiøst bevissthetsinnhold enn de øvrige. Og skal de *lempe* prekenbegrepet efter den forsamlede menighets virkelige tilstand, faller det utenfor den schleiermacherske ide.[30])

Også i den kirkelige praksis har forholdet mellem kultus og preken voldt vanskeligheter. — Særlig interessant er her Julius Smends undersøkelser, der munner ut i følgende sats: Kultusen har ruinert prekenen og prekenen har ruinert kultusen. Han forlanger så at de to skal skilles ad — eller at prekenen helt ut innskrenkes til en kultustale i Schleiermachers ånd. Det samme hevdes av Herold og Meuss.[31]) Denne tanke om å adskille kultus og forkynnelse finner vi allerede hos L. v. Mosheim: «Wenn wir die Sache genau untersuchen, so ist die Predigt eigentlich kein Stück des Gottesdienstes. Sie ist nur eine Sache, die man aus Not und guten Absichten zu demselbigen hinzugetan hat. Man hätte sonst einen besonderen Tag zum Gottesdienst und einen zum Unterricht bestimmen müssen.»[32]) Og som et forsøk i den nyeste tid på en lignende adskillelse bør nevnes Rudolf Ottos gudstjenesteordning. Som kjent foreslår han en gudstjeneste med preken og næsten ingen liturgi, og så umiddelbart efter denne, men dog adskilt fra den, en liturgisk gudstjeneste uten preken.[33]) Om forsøket kan sies å være vellykket skal vi her ikke gå inn på, det nevnes kun som et symptom på de vanskeligheter som føles i forholdet mellem liturgi (kultus) og forkynnelse.

Også hos oss i Norge forekommer der ikke så sjelden uttrykk for sådanne vanskeligheter. På den ene side beskyldes ofte den kirkelige forkynnelse for å være matt og blek, en kultuspreken som har avpasset sig formeget efter liturgiske krav. Og på den annen side er der alltid en del som ønsker en gudstjeneste hvor man ikke blir «forstyrret» av prekenen, der føles som et fremmedlegeme. Altså en stadfestelse av Smends ord: Kultusen har ødelagt prekenen, og prekenen kultusen.

En tilfredsstillende løsning er ikke funnet. Der er i de siste år rettet kraftige angrep mot den schleiermacherske linje — særlig under krigen, og der hevet sig også røster som mente at nu var man da kommet til et klart og enstemmig syn på forkynnelsen i pedagogisk-psykologisk retning, og at det schleiermacherske syn ikke behøvde nogen gjendrivelse mere, det var beseiret.[34]) Dette var imidlertid forhastet. Ved den liturgiske bevegelse like efter krigen oplevet disse synsmåter tvertom en gjenoplivelse, så Hilbert i 1924 måtte rykke ut med et ennu skarpere stridsskrift «Wieder die Herrschaft der Kultpredigt». Samtidig er nye strømninger kommet til særlig fra lutherstudiene og den dialektiske teologi, der er misfornøiet ikke alene med de schleiermacherske teorier, men retter skarpe angrep også mot kjente og fremragende praktiske teologer som Nitzsch, Achelis, Baumgarten, Hering, Kleinert, Niebergall, Wurster og Meyer,[35]) som beskyldes for, tross alle sine modifikasjoner, å være blitt for meget sittende fast i den melanchtonske pedagogiske opfatning. Om denne kritikk[36]) i alle deler er berettiget tør være tvilsomt. Iallfall må det betones at menn som Chr. Achelis og med ham de andre nyere forskere av den såkalte pedagogisk-misjonerende sjelesørgerske opfatning klart har forlatt såvel Luthers som Melanchtons utpregede pedagogiske syn. Således tar jo f. eks. Achelis skarpt sitt prinsipielle utgangspunkt i Luthers torgauerord[37]) om det enn måskje ikke har lykkes ham helt å se og gjennemføre de derav følgende konsekvenser. Under enhver omstendighet foreligger uklarhetene, uenigheten og striden som uheldige fakta såvel i den praktisk-teologiske teori som i den kirkelige praksis, og tilskynder derfor til nye prinsipielle overveielser. Ti nettop hertil må den brokete situasjon drive den praktiske teologi, og ikke til motløs opgiven av opgaven som uløselig — således som Niebergall gjør når det gjelder å bestemme kultus og preken og deres innbyrdes forhold, idet han sier: «So verzichten wir schon an diesem wichtigen Punkt auf eine klare Entscheidung lehrhafter Art.»[38]) «Die Lehre von der Predigt hat nur Möglichkeiten als Typen und Modelle der Arbeit aufzustellen.»[39]) En begrepsmessig og prinsipiell gjennemtenkt lære om disse ting avviser han som homiletisk skolastikk. Heller ikke kan man, som enkelte synes å forsøke, prøve å løse opgaven ved en mekanisk kombinasjon av

det beste fra de forskjellige teorier, ti da vil såvel gudstjenesten som dens teori føles som et summasjonsprodukt uten organisk enhet.

En tilfredsstillende løsning kan kun ventes som frukt av prinsipielle overveielser der klarlegger såvel kultusens som forkynnelsens vesen og opgave, og som ordner disses innbyrdes forhold i overensstemmelse med deres ide. Til en skisseren av et sådant prinsipielt forsøk går vi da i det følgende over.

Den almindelige anklage mot det tidligere arbeide på området er at man allerede i undersøkelsens utgangspunkt har begått den avgjørende feil, som så har fått skjebnesvangre følger for hele den senere avgjørelsesrekke. Og feilen har bestått i at man har lagt forkjærte normer til grunn for undersøkelsen, idet man har latt menighetens ønsker og følte behov være det bestemmende istedet for Guds ord og vår kirkes bekjennelse. De tidligere teorier beskyldes med andre ord for å være antropocentrisk innstillet, mens man nu med stor klarhet ønsker å hevde og virkeliggjøre et teocentrisk syn. Om man enn ikke i alle deler kan gi den nuværende skarpe kritikk rett, må utvilsomt dette teocentriske grunnsyn hilses med glede, ti kun på den måte kommer vi med vårt område i full overensstemmelse med kristendommens vesen som åpenbaringsreligion. Ikke hvad mennesket føler trang til eller ønsker bestemmer kristendommens vesen, men hvad Gud har åpenbaret, og dette må også være det avgjørende i de prinsipielle bestemmelser om gudstjenesten og forkynnelsen.

Men ikke nok hermed. Forholdet mellem kristendommens vesen og våre prinsipielle undersøkelser kan ikke sies å være tilstrekkelig tilgodesett derved at de således henvises til Guds ord som felles kilde og norm. Gudstjenesten og forkynnelsen har jo ingen annen opgave enn å fremme kristendommen, og det gjør de i samme grad som de er i overensstemmelse med og lar sig bestemme av kristendommens sanne vesen. Altså må nettop *dette* bli vår undersøkelses naturlige og normangivende utgangspunkt.

Den nærmere undersøkelse og bestemmelse av kristendommens vesen hører jo hjemme i den systematiske teologi. Vi vil imidlertid ikke undlate her med glede å understreke den sterke betoning av kristendommen som åpenbaringsreligion som nu så klart kommer

til orde i den nyere teologi. Og om man ennu ikke er nådd frem til den høie vurdering av åpenbaringsdokumentene som skulde være en naturlig følge av dette syn (se ovenfor), så ansees dog den hellige skrift og kirkens bekjennelse nu for ganske anderledes avgjørende faktorer i bestemmelsen av kristendommens vesen enn tilfellet var under den liberale teologis hegemoni. Når vi så ut ifra Guds ord og vår kirkes bekjennelse skulde søke å finne et kort og karakteristisk uttrykk for kristendommens vesen, vil vi minne om professor Paul Althaus' bekjente formulering: «Gott hält Gemeinschaft mit der sündigen Menschheit durch Jesus Christus.»[40]) Selvfølgelig er ikke alt med i denne sats, men kjernen er der, og ut ifra denne kjerne kastes der et klart lys over såvel gudstjenestens som forkynnelsens vesen og opgave.

Vi merker oss at formelen begynner med det teocentriske «Gott hält», og alene disse to ord har avgjørende betydning både for den prinsipielle og reale homiletikk. *Gud* er altså det handlende subjekt i kristendommen, og må derfor også gives plass som sådan i den gudstjenestlige teori og praksis. Det vesentlige i det som skjer såvel i liturgi som forkynnelse er ifølge dette en Guds handlen med de tilstedeværende. Og da Guds *spesielle* handlen med menneskene består i at han taler til dem, blir gudstjenestens vesen en Guds talen til forsamlingen.

Ut ifra dette grunnsyn ser vi klart den avgjørende feil i hele den schleiermacherske linje, hvor menigheten blev gjort til det enerådende subjekt og det hele var båret av den enkeltes «genialische Mitteilungsbedürfniss». Nei, Guds røst og ikke menighetens stemme, Guds kraft og ikke den enkeltes «Mitteilungsbedürfniss» skal dominere og dirigere i liturgi og forkynnelse. Herav vil det også fremgå at intet forsøk på teurgi har plass i den evangeliske gudstjeneste, heller ikke Rudolf Ottos. Sådan å konstatere et mektig handlende subjekt ved siden av — ja på en måte over Gud i gudstjenesten er en helt fremmed tanke i det her skisserte kristendomssyn.

Vi må ut ifra dette vårt evangeliske syn også ta avstand fra den katolske mystisisme som i kulturen søker direkte forening med guddommen. En sådan anskuelse i alle dens former og avskygninger er intet annet enn en art av den legemliggjørelse av den absolutte som også ellers forekommer i den katolske gudstjeneste

(f. eks. messeofferet), men som er uforenelig med kristendommens gudsbegrep. Hvad Gud vil, også ved sin handlen — sin tale — i gudstjenesten er nok samfund med mennesket, men samfund «das ist Umgang im Elemente der Geistesklarheit, nicht in der Ekstase, im Elemente des Gewissens, nicht im mystischen Rausche. Gemeinschaft unter dem Zeichen der Rechtfertigung mit dem darin gesetzten Abstande gegenüber dem Schöpfer und Heiligen, nicht als mystische Einheit».[41])

Men heller ikke den pedagogiske læremessige anskuelse lar sig opretholde. Er gudstjenestens og forkynnelsens vesen en Guds handlen, en Guds talen til forsamlingen, så tåles ikke en så høitstående mellemmann mellem Gud og menigheten som den belærende og opdragende prest i den nevnte anskuelse. Ja, enn ikke pietismens høitstående sjelesørgerprest er forenlig med det her skisserte syn. For såvidt hadde Schleiermacher rett når han betegner presten som bror blandt brødre, en kjempende blandt kjempende, en vordende blandt vordende. Overfor Gud er også den rette prest kun en benådet synder hvis eneste ære og opdrag det er å være Guds munn. Ikke ifølge egne fortrinlige egenskaper og med egne tanker optre som de andres belærer, opdrager eller omvender. *Gud* må være det handlende subjekt i gudstjenesten, hans ord skal lyde, hans tanker fremføres, hans ånd skal virke og påvirke, han alene skal æres.

Før vi så går over til å behandle det som efter dette blir den prinsipielle homiletikks hovedspørsmål: Hvordan skal det her skisserte ideal opnåes, skal vi et øieblikk vende tilbake til det foran omtalte vanskelige forhold mellem kultus og preken. Hvordan må dette forhold bestemmes og ordnes ifølge det syn vi her har hevdet på gudstjenesten og forkynnelsen. Det vil da lett innsees at den disonans man har følt og føler mellem disse to ledd i gudstjenesten helt ut beror på at man har bedømt såvel kultusens som forkynnelsens vesen og opgave ensidig, ja tildels feil. Kultusen er gjort til menighetens festytring og prekenen til prestens belæring, mens det *vesentlige* ved dem begge er Guds talen til forsamlingen. Visst er det så at da kristendommens vesen ikke består i en blott og bar ordåpenbaring fra Guds side, men at Gud ved denne åpenbaring ønsker å istandbringe et samfund med menneskene, og dette samfund ikke

kan etableres uten et svar fra menneskets side, så bør der også i gudstjenesten ved siden av Guds talen gives plass og uttrykk for de forsamledes svar. Men dette svar i gudstjenesten må gives samme verdi og plass som menneskets svar gives i forhold til Guds tale i kristendommen i sin almindelighet. Og da minnes vi det gamle ord: Som himmelen er høiere enn jorden er mine tanker høiere enn eders tanker. Ja, ikke alene det, men uten mig kan I slett intet gjøre, det er ham som virker i oss både å ville og virke til hans velbehag. Men er forholdet i kristendommen *så* teocentrisk, da forstår vi hvor forkjært antropocentrisk den gudstjenesteanskuelse er som gjør menneskets svar så stort og selvstendig at det «disonerer» overfor Guds ord. La oss aldri glemme at det viktigste i menighetens svar er at den blir stille for Herrens tale, hører den, bøier sig for den og tar imot den i tro. Har Gud fått virket dette «svar» hos den, vil han kanskje også få frembringe det som Luther i Torgau kalte bønn og lovsang. Men det under Guds ord ydmykede menneskehjerte vil visselig ikke opfatte denne sin «prestasjon» som noget så viktig og selvstendig at det skulde være vanskelig å forene med Guds talen. Tvertom. Dets lille svar har intet krav på å dirigere eller bestemme Guds talen så der skulde opstå nogen disonans, det er en frukt av Guds ord og harmonerer med dette som tiltale og svar.

Herav vil det også fremgå hvor uberettiget det er å forlange at Guds talen i gudstjenesten skal arte sig anderledes enn utenfor — som om det var tilbørlig for mennesket å diktere Gud hvorledes han skal tale! Skulde en sådan distinksjon i den prinsipielle homiletikk rettferdiggjøres, måtte det ut ifra en homiletisk spesialundersøkelse av åpenbaringsdokumentene godtgjøres at Gud virkelig pleier å tale anderledes til en kultusforsamling enn ellers. Men såvel i det gamle som nye testamente finner vi skarpe ord imot de forkynnere som vilde tilpasse Guds ord efter kultusforhold og folkeønske. Vi finner ingen dispensasjoner og der bør derfor i homiletikken heller ikke gives dispensasjoner — heller ikke til de såkalte liturgiske gudstjenester. Man har ingen som helst rett til for dem å forlange en egen spsiell forsiktig kultuspreken, enn si gudstjeneste uten forkynnelse. Vi minner om Luthers ord om disse ting (se foran). En annen sak er det at vi i den hellige skrift legger

merke til at Guds tale alltid er aktuell, d. v. s. tar foranledning og sikte på konkrete forhold og til en viss grad varieres efter de foreliggende situasjoner, men da aldri for å avsvekke ordets virkning, men for å øke den. Enn videre merker vi i skriften at Guds tale varieres noget efter som den er et ord til troende eller vantro, men efter den regel skulde vi vente at ordet i gudstjenesten som har særlig evne til å samle de store skarer i utpreget grad blev et evangelisasjonsord — i hvert fall ikke det motsatte. Den tradisjonelle adskillelse i den prinsipielle homiletikk mellem kultusprekenen og den øvrige forkynnelse må derfor helt ut forkastes, og det var å ønske at «kultusprekenen» i denne mening måtte forsvinne fra våre gudstjenester. Dermed har jeg intet uttalt imot den formale homiletikks mange gode råd om sømmelighet i Herrens hus både når det gjelder prekenens og liturgiens modus, det ligger utenfor min opgave her. Men fra innholdets side må der kun råde denne ene bestrebelse, at Guds tale må skje uhindret og fritt. Og dermed går vi over til det ovennevnte store hovedspørsmål: Hvordan skal dette skje.

(Forts.)

NOTER

[1]) Jeg henviser her til Reidar Hauges avhandling: «Inntrykk fra den nyeste tyske teologi» i dette tidsskrift 1931, s. 88 ff., og Paul Althaus: «Die Theologie» i Carl Schweitzer: Das religiöse Deutschland der Gegenwart II, s. 121—150, se spesielt s. 144.

[2]) Paul Althaus: «Das Wesen des evangelischen Gottesdienstes», s. 5.

[3]) Paul Althaus: «Die Theologie», s. 121.

[4]) O. Hallesby: «Den dialektiske teologi» i dette tidsskrift 1930, s. 219 og 222.

[5]) E. Pfennigsdorf: Praktische Theologie 1929, s. 4.

[6]) E. Pfennigsdorf: Praktische Theologie, 1929, s. 353.

[7]) Se f. eks. P. Althaus: Das Wesen d. e. G., s. 6.

[8]) Se E. Chr. Achelis: Lehrbuch der Praktischen Theologie 1911, s. III.

[9]) P. Drews: Das Problem der Pr. Th. 1910. Fr. Niebergall: Pr. Th. 1918—20.

[10]) Fr. Schleiermacher: Pr. Th. (Frerichs utg. av 1850).

[11]) Karl Barth: Die Not der evangelischen Kirche i «Zwichen den Zeiten» 1931, s. 89 ff. — se spesielt Nachwort, s. 117 ff. Otto Dibelius: Die Verantwortung der Kirche 1931, Cnfr. hertil: Gerhard Gloege: «Polemik aus Busse» i Allgemein Ev. Luth. Kirchenzeitung 1931, s. 1158 ff.

[12]) Eksempelvis anføres: Martin Schian: Grundriss der. Pr. Th. 1922, s. 215. Alfred Krauss: Homiletik 1883, s. 10. E. Chr. Achelis: Lehrbuch der Pr. Th. II, s. 122. E. Pfennigsdorf: Pr. Th. 1930, s. 527 ff.

[13]) Luther: Von der Ordnung des Gottesdienstes in der Gemeinde 1523, Erlangerausgabe 22, 153 f.

[14]) Se eksempelvis Luthers Kirkepostille (Erl. Ausg. 14, 39 f. og 10, 380—412.) Hans huspostille 4, 300, 329, 336. Cnfr. også hans utleggelse av 67 Psalme (39, 187).

[15]) Luthers Kirkepostille (14, 306).

[16]) 4, 379 (Huspostillen).

[17]) 19, 296 f.

[18]) Se hertil E. Chr. Achelis: Lehrb. der Pr. Th. II, s. 20 f .

[19]) 17, 239 ff.

[20]) 22, 153 f.

[21]) Se f eks. E. Chr. Achelis o. a. skr. I, s. 61 cfr. også I, s. 56.

[22]) J. L. von Mosheim: Anweisung Erbaulich zu predigen. 1763, s. 27 f.

[23]) Fr. Schleiermacher: Reden über die Religion 1799. 4. Rede, s. 174 ff. Kurze Darstellung des theologischen Studiums, § 280 f. Praktische Theologie (herausgeg. v. Frerichs) 1850, s. 64 f. og 201 ff.

[24]) Schleiermacher: Stud. u. Krit. 1829, s. 267.

[25]) Schleiermacher: Prakt. Theol., s. 239.

[26]) Schleiermacher: Prakt. Theol., s. 70 og 73.

[27]) Alexander Schweizer: Homiletik 1848, s. 119—120.

[28]) H. Bassermann: Beiträge zur praktischen Theologie 1909, s. 205 ff.

[29]) Alfr. Eckert: Die Gemeindepredigt der Gegenwart 1914, s. 95.

[30]) Cnfr. A. Krauss: Lehrbuch der Homiletik 1883 og Lehrbuch der praktischen Theologie 1890—92. J. Smend: Der evangelische Gottesdienst 1904.

[31]) J. Smend: Zur Frage der Kultusrede (i festskr. for H. J. Holtzmann 1902). Herold: Liturgie und Predigt (Siona Jahrg. 1878). Muus: Das Recht der ev. Predigt im Gottesdienst (Theol. Stud. u. Krit. 1879).

[32]) L. v. Mosheim: Anweisung Erbaulich zu Predigen, s. 27 f.

[33]) R. Otto: Aufsätze das Numinose betreffend 1923, s. 175 ff.

[34]) Gerh. Hilbert: Kirchliche Volksmission 1916, s. 12. Meyer: Wass sagt der Krieg nach zweijähriger Dauer für unsere Predigt? Allgm. ev. Luth. Kirchenzeitung 1916, sp. 1051.

[35]) Nitzsch, C. I.: Praktische Theologie II. Der Dienst am Wort 1860. Achelis, C. Chr.: Se ovenfor. Baumgarten, O.: Predigtprobleme 1904. Hering, H.: Die Lehre von der Predigt 1905. Kleinert, P.: Homiletik 1907. Wurster, P.: Text und Predigt 1921. Meyer, Johs.: Grundrits der Pr. Th. 1923.

[36]) Se særlig Karl Fezer: Das Wort Gottes und die Predigt 1925, s. 30—39.

[37]) Se o. a. skr. II, s. 30 ff.

[38]) Pr. Th. II, s. 71.

[39]) Pr. Th. II, s. 74.

[40]) Das Wesen des ev. Got. s. 7.

[41]) Althaus: Das Wesen d. e. Got. s. 7.

ESKJATOLOGIEN I VÅR FORKYNNELSE

Av Th. Gunnarson.

I.

Det er med den kristne venting på de siste ting som med havet: det er i stadig uro. Havets evige uro kan til sine tider være vindstille og mest umerkelige lange dønninger. Til andre tider er denne uro hyl og brøl av storm og orkan og veltende grunnbrytende brenninger.

Ventingen på de kommende ting er der alltid: i skriften, i vår gammelkirkelige trosbekjennelse, i de helliges samfund kirken. Til sine tider er denne venting et stille fredsælt håp; til andre tider i kirkens historie står barometret på storm og orkan. I nutiden står kristenhåpets barometer på ustadig vær.

Det har sin interesse å ta et utsyn over de krefter som er virksomme i nutidens og i alle tiders venting på de siste ting.

En slik kraft er de store omstyrtende og nyskapende hendinger i historien. Storhendingene for gode hundre år siden, den franske revolusjon og Napoleonskrigene, førte med sig undergangsstemning hos alle og Kristusventing mellem de kristne, særlig over i England. Vi som nu har vår tur til å leve, har oplevet historie i den store stil: Europakrig og verdenskrig, revolusjon i Spania og andre statsomveltninger som truer med å utvikle sig til en verdensrevolusjon under ledelse av verdens sterkeste militærstat, Russland.

Og om der nu er forholdsvis stille for storhendinger, så betyr nutidens avslakking og manglende evne til å føre krig og velte statsforfatninger et overordentlig merkelig stykke verdenshistorie: det store tidsskifte. Om vi ikke lenger alltid føler oss stående i ende-

tiden med evigheten kloss innpå oss, så har vi alle en kjensel av å befinne oss et steds mellem gammel og ny tid. Vi er Zwischen den Zeiten, som den nye alvorsteologi i Tyskland kaller sitt viktigste blad.

Sammen med de overordentlige oplevelser i menneskehistorien bruker der gjerne å optre overordentlige begivenheter i naturverdenen; enten slik at disse naturbegivenheter virkelig blir oplevet eller helst slik at de blir oplevet i en ukritisk og opskremt fantasi. S.d.adventistene forsikrer oss at her på jorden tar jordskjelvene til i hyppighet og i kraft; like ens de uvanlige hendinger oppe på himmelen: tegn i sol og måne og stjerner. — Det gamle skremmelige varselstegn kometen har ikke synt sig i de senere år. Men så er der så mange flere av andre underlige varselstegn — sier den engelske vekkelsespredikant Reginald Naish i sin bok *Midnattstimen:* en hel mengde merkelige meteorer; månen skal være kommet tolv sekunder utenfor sin gamle stilling; her på jorden har passatvinden i Stillehavet gjort streik, fortelles der; og selve jordkulen har forandret sig: avstandene er forrykket, jorden har vist sig å være «en klebrig geléaktig masse» istedenfor å være fast som stein og stål.

Et helt særskilt kapitel har boken om det store freds- og gledestegn på himmelen: *Den nye stjerne i øst.* En førsteklasses stjerne rett i øst og av Jupiters lysstyrke, den synte sig gjennem 14 dager i fredsslutningsåret 1918. — Både efter lysstyrken og plassen på himmelen og efter tiden da den synte sig, svarer den matematisk nøiaktig til Betlehemsstjernen og dens budskap: Fredsfyrsten kommer!

I nervøse ventingstider treffer en alltid *spådommen* som urovekkende kraft, enten den nu er bygd på bibelske tall eller på ens egne åpenbarelser. For gode 20 år siden profeterte en mann i Ålesund, at fjellet Skolma nær ved byen skulde styrte i havet den og den natt. Der manglet hverken på spottere eller troende. Da «siste» kvelden kom, toget forkynneren med et helt følge omkring sig ut fra Sodoma, ut mot Nørvesund og op i fjellet der. Natten kom og spenningen steg. Da der ingen ting hendte, våget forkynneren sig ned til sjøen og stakk hånden i vannet. Halleluja! sjøen var varm (antagelig av Guds vrede), og så op i gjen i haugene i ekstatisk

angst og fryd. Da natten led og solen synte sig, blev folk nøkterne og tok inn igjen til byen, til spotten og avslakningen og hverdagslivet.

Vi kjenner de sterke virkninger av skrifttolkeren A. Bengels forsiktige forutsigelser om år 1836 som Kristusåret. Det var ikke bare adventister og darbyister og irvingianere som i det året hadde sine øine mot himmelen. Vår tid har også en slik spådom hengende over sig; en 50—60 år gammel norsk-engelsk forutsigelse som nu er like ved å opfylles. Matematikeren Hans Guldberg — signet være denne høvedsmanns minne! — satte tiden for Kristi andre komme til år 1933, sammen med Grattan Guinnes og M. Baxter. Lærer og predikant Halvor Grønsdal i Bergen kom under forsiktige forbehold til et lignende resultat, til år 1934. Denne profeti fra 70—80-årene har Reginald Naish gjort til sin, og han har utbygget den videre med det materiale som historien har kjørt til rette siden den tid. Hans mangfoldige utregninger gir alle den samme facit, år 1934. Da er hedningenes tider til ende. Hedningenes tider er på 7 bibelske år. Et bibelsk år er på 360 vanlige år, tilsammen 2520. Dette lange tidsrum begynte med hedningen Nebukadnesars erobring av Jerusalem år 587 og går ut ved nyttårsleite 1934. Og nu er vi i slutten av *midnattstimen*. Den begynte med fredsslutningen 11. november 1918. Vi har bare 11—12 bibelske minutter igjen til himmeluret slår sine tolv slag. Naish's bok virker meget grundig og forholdsvis nøktern og saklig. Den er sterkt anbefalt av den utmerkede ingeniør Albert Hjort. Og den skal være adskillig kjøpt og lest på Vestlandet. Vi må være belaget på at den nu titt avslakte ventingsstemning vil stige igjen efter hvert som vi gjennem 1932 og 1933 nærmer oss det året som Bibelens begge testamenter har satt som det største i slektens historie: Tusenårsriket kommer, Herren kommer!

I samme leid fører de hårde trengsler som gjerne følger med de uvanlige begivenheter, og svære masser av nutidens mennesker kjenner utmerket vel til trengsler og trykk av forskjellig slag, også av edleste slag: lidelser for rettferds skyld, for Jesu navns skyld. Hårde trengsler av økonomisk, social og annen jordisk art fører ikke alltid til håpet om et nært himmelrike, men likeså gjerne til håpet om et marxistisk, et millennistisk herlighetsrike og hevnrike, den store slaktedag på jorden. Anderledes med trengslene

for troens skyld. Martyrene i gamlekirken og martyrene i Russland venter sin frelse fra himmelen, fra Christos Herren. Kan derfor hende at det land som nu vil velsigne verden med sin marxistiske kommunisme, også kan komme til å gi en hel verden en virkelig velsignelse ut fra sin overmåte rikelige del i Kristi lidelser. Og skulde der komme en kristen vekkelsesbølge fra Russland, blir den sikkert preget av den russiske kristendoms merke fra zartid og nutid: korset og håpet.

Med dette ord vekkelse er også nevnt den kraft som fremfor alle krefter vekker til liv skriftens lære og budskap om de siste ting: Omvend eder! For himmelriket er nær!

Der har vært talt og skrevet og bedt om en stor landsvekkelse. Kommer der et merkbart svar på denne bønn, kommer det kan hende fra øst. Eller kan hende et stykke av bønnhørelsen er på vei til oss sydfra, fra det land som i sin tid gav oss Luther, pietismen, Brødremenigheten, Schleiermacher og Claus Harms. Tiden får da syne om Karl Barth og den nye alvorsteologi kan gi vår kristendom og prestelære noget av det som eldre tiders kirkemenn har gitt oss.

Mest virksom i retning av det store alvor og det store håp er vekkelsen, når den slår over i ekstase og mystikk med åpenbarelser, syner, røster, visjoner og audisjoner. Siden år 1906 vet vi også her til lands hvad religiøs ekstase er. Og dens buplass er sektene.

II.

Alle sektsamfund er anlagt for venting. Eller de er ventingssamfund. De lever og blomstrer og visner og vegeterer på sin brudgomsventing. Dette har flere grunner. En av disse er at den sekteriske religiøsitet så ofte blir fanatisk, overophetet, hvitglødende og ekstatisk, hermed følger det hete håp og den brennende venting. En annen grunn er bruddet med det større samfund. De finner å måtte slå en strek over hele kirkens historie og å gå attover til apostel-tidens hellighet. Men håpløst diminutive og maktløse og splittede som de tiest er, blir de fra aposteltidens idealer og den svarte nutid drevet fremover til den vidunderlige fremtid: det nære tusenårsrike som de helst selv skal oprette sammen med brudgommen.

Jesu Kristi kirke av de siste dagers hellige er fremdeles hos oss.

Men dens propaganda merker vi ikke stort til siden Amerika og Utah blev stengt, og siden Statenes lovgivning i 1891 stengte for mormonenes himmelske ekteskaper.

Ellen Whites S.d.adventister er som alltid vel organiserte, levedyktige og pågående. De har en ypperlig hjelp i nutidens situasjon, som er den at alle skriftens forjettelser er opfylt, sier de.

Den katolsk-apostoliske kirke er også hos oss, i svinnende rester. De venter og venter tålmodig som de alltid har gjort, men uten å drive propaganda.

Anderledes med deres rake motsetning plymouthbrødrene. De eksisterer mindre som misjonssamfund enn som retning og som evangelister med engelske og skotske navner.

Ildsjelen Fredrik Franzons Frie misjon er for en stor del slukt av pinsebevegelsen. *Pinsevennene* ser det som sitt høie kall å være den store åndsutgydelse, sildigregnet som skal forberede Kristi komme. Pinsevennene er det mest levekraftige av våre dissentersamfund, og Tom Ball Barratt er uten sammenligning den betydeligste av norske sektstiftere hittil. Hans Filadelfia samler som før til sprengfylte møter, så det veldige forsamlingslokale snart skal bygges større. Og i disse møter får vi ennu iaktta aposteltidens og sildigregnets overordentlige nådegaver, forsikres der: tungetale, engletale og tydning; hissige ekstatiske rop i Oslodialekt; ekstatisk bønn om underfull helbredelse og ekstatiske, hektiske vidnesbyrd om at underet er hendt; bibelsk begravelsesdåp og pinsedagens åndsdåp med tungene som bevis og med den virkning at synden blir revet op med rot.

Det merkeligste utslag av pinsebevegelsen her tillands er for tiden dobbeltmannen Storm-Monsen med hans to helbredelseshuser: Iasin Terata (skal formodentlig bety underfull helbredelse) og tuberkuloseheimen Rafa (kjempene). Rafa er bygget op, ikke ved vanlig pengeinnsamling, men med brutale kommandoord i bladet Nattmisjonæren: Kom med femti-lappen! Og femti-lappen er kommet i utrolig mengde, helbredelseshuset er bygd ferdig og er overfylt av syke.

Men det første en legger merke til når en kommer inn i Storm-Monsens forsamlingssal i Nygaten 10 i Oslo, er ordet: *Se jeg kommer snart!* Dette og andre varselsord møter oss i dissenter- og sektforsamlinger og utenom dem.

III.

Den nye alvors- og kriseteologi om den hellige, strenge og ufattelige Gud har ført til en ny eskjatologi; iallfall har den gjort det grundig av med den gamle endetidseskjatologi, enten nu denne var bibelsk begrunnet, eller den var spekulativ og bygde på evolusjonen og iboende krefter (K. Rothe). Særskilt avvises den del av den gamle dommedagslære som tar den kommende verden på forskudd og blander tid og evighet sammen i tusenårsriket. Et fullkomment gudsrike og et fullkomment fordjevlet syndemenneske hører ikke hjemme i denne verden av realiteter, av litt av hvert, lys og mørke, klinte og kveite.

Til skilnad fra den gamle endetidslære vil den nye teologi gi oss en overtidseskjatologi. Evigheten er ikke bare foran oss med døden og alt den fører inn til; evigheten er alltid opover oss og henger kloss nedover oss med tiden, som er evighetens annen side. Evigheten og Herren er alltid nær. Hermed følger en ny vurdering av de siste ting. De siste ting er de første og de største ting, de høieste guddommelige verdier. De kommende ting er de evige ting til skilnad fra de timelige, de er det fullkomne og absolutte til forskjell fra det betingede, de er det guddommelige til forskjell fra det menneskelige og det historiske, det psykologisk betingede. Denne axiologiske dommedagslære blir derfor ikke et enkelt lærepunkt i troslæren. Den henger organisk sammen med hele troen og læren om troen, fremfor alt med Kristus og hans første komme, med den første Adam, med urtilstand og syndefall.

Paul Althaus' bekjente Die letzten Dinge er en enkeltmannseskjatologi og en dødseskjatologi. Selv kaller han den for troens eskjatologi. Han kan ikke bygge fremtidshåpet på de mange og motstridende skriftord, men bare på den ene store oplevelse: frelsen av nåden og ved troen. I rettferdiggjørelsen ligger både den kommende store frelse og den ventende store dom for menneskemassene efter hvert som de passerer grenselinjen, døden. I samvittighetsdommen er evighetsdommen. Hvis samvittighetens dom ikke tas til følge og mennesket blir i sine synder, er resultatet død over hele linjen, utsletting av tilværelsen, den kropslige og den sjelelige. Althaus står her på sams grunn med de temmelig mange både i

kirker og sekter som bekjenner sig til troen på den betingede udødelighet.

Og rettferdiggjørelsens frelse har i sig den store avsluttende frelse. Denne kommer istand, sier Althaus, både grundig og fort. I et øieblikk ser den rettferdiggjorte og troende sjel, flyttet over grenselinjen, hele sitt jordeliv med synder og forsømmelser. Og i det samme korte evighetsøieblikk blir den rettferdiggjorte sjel løst fra sine syndelenker. Derfor har Althaus ikke bruk for nogen hinsidig helliggjørelses- og rensningsprosess med eller uten skjærsild. Han har enda mindre bruk for nogen Steinersk antroposofi med reinkarnasjoner for å bøte på lovbruddene i det liv som var. Det som er gjort og forsømt er blitt til historie og historiedom, kan ikke hentes igjen og gjøres om igjen. Men Gud kan og vil i et øieblikk føre den rettferdiggjorte sjel inn i sin fullkomne hellighet og føre den fullkomne hellighet og herlighet inn i den rettferdiggjorte toldersjel. «Den som har forstått hvad rettferdiggjørelsen betyr, finner det ikke underlig, om Gud ikke regner med vår moralsk organiske renselse, så han kanskje skulde avvente vår verdighet for himmelen, men han bryter våre lenker med kongelig frihet når og hvordan han selv vil. Gud er nettop større enn det moralsk verdige.»

IV.

Hvordan skal så vår forkynnelse stille sig til dette? Den nye overtidseskjatologi gir et ypperlig slagord og gode synspunkter som prekenen kan gjøre sig nytte av. Tanken om endetiden bør være i levende sammenheng med tankene om den alltid nære evighet. Kirken kan og bør med god samvittighet kunne forkynne gjennem alle tider og gjennem hele kirkeåret: Himmelriket er nær. Forresten er å merke at all levende kristendom alle dager tenkte overhistorisk: Dommens tordensky henger ned over oss arme syndere, Herren er nær, saligheten er oss nær. Og med overtidstanken, evighetstanken og herretanken fulgte det alltid at døden og de kommende ting rykket en nær inn på livet. Forskjellen er bare den at idéen om den evige verden opover oss nu er blitt gjenstand for fast og prinsipiell gjennemtenkning.

Men rett forstått må da også all overtidseskjatologi bli en endetidslære med døden som det første og udisputerlig visse. Memento mori! lyder det til tidens barn gjennem alle tider. «Tenk menneske på enden,» som den gamle salmebok åndet ut i. Men i dette memento må også opstandelsen være med, uten at vi med dette skjønne ord opstandelse søkker ned igjen i grå og trøstesløse tanker om mellemtilstanden som en mindreverdig tilværelse i et dødsrike. På den måte får vårt liv være hvad det efter Guds skapertanke skal være: det store drama i tre akter. Første akt spilles ut på jorden; teppet faller med døden. Andre akt er livet (ikke sjelesøvnen) på den andre siden av grenselinjen. Tredje akt opstandelsen og det evige liv.

Overtidseskjatologien får også gi plass for trosbekjennelsens: hvorfra han skal komme igjen for å dømme levende og døde. Mellem alle underfulle begivenheter i menneskehistorien er uten tvil Jesus Kristus den mest underfulle og en av de best bevidnede. Og vanskeligheten med å la evigheten bryte inn over verden synes mig å måtte bli løst i ham som er Gud og menneske, tid og evighet i ett. Det som engang hendte (blinde ser, halte går, døve hører, spedalske renses, døde står op og evangeliet forkynnes for fattige), det kan hende om igjen ved den opstandne og himmelfarne, i de opgaver som hans andre komme til verden stiller ham, og i livsformer som vi skal være varsomme å fortelle om. Vi har jo ikke glemt hvor Kristi første komme var aldeles forskjellig fra folks tanker om det. Men han kom da «han som skal komme til verden».

Visst er dette lyse historiesyn optimisme som forslår, og det over en verden som idag ligger i det vonde. Men det høie kristne håp bygger da også på en grunn som svarer til det selv. Det bygger ikke på en foreldet evolusjonslære eller kirkenes enhet og samlede verdensmisjon, enda mindre på Carl Marx, på millenistiske og Efraim-Manasse herlighetsriker. Håpet støtter sig til Herren Kristus og til den bønn som hans menighet aldri blir trett av å be: Helliget vorde ditt navn, komme ditt rike, skje din vilje som i himmelen så og på jorden!

Til sist et par ord om forkynnelsens stilling til katolsk eskjatologi og til sekterisk teologi. Den katolske teologi hadde alle dager

en rummelig plass for de siste ting. Den vet jo så overordentlig meget om tilstandene og alle forvaringsstedene på den andre siden mellem døden og verdensdommen. Derav katolikkenes gudelige praksis: sjelemesser og flittig daglig bønn for de døde. Det spørs da om her er noget for oss å tenke på. Det er et faktum at ikke få protestanter ber for de døde og med god samvittighet. Det spørs da om dette *kan* også er et bør. Det spørs videre om ikke dette bør betyr en pliktforsømmelse mot de døde, en ikke liten forsømmelse gjennem 400 år.

Så var det sekteskjatologien. Ja, for når det gjelder de siste ting, så blir sektforkynnelsen teologi. Den brennende venting fører med sig et maurflittig bibelstudium og et stort kjennskap til de hellige skrifter. Denne sektteologi når sine høieste tinder i utregningen av året og dagen for brudgommens komme og brudens helliggjørelse. Denne legmannsteologi er sektenes beste middel til å samle tilhørere og tilhengere. For det er da ikke noget lite budskap dette: Tusenårsriket fra Åpenbaringen kap. 20 er like innpå oss. Og Gud skal avtørre hver tåre av deres øine. Og noget helvede er der ikke til, forkynner flere av dem.

Der er vel flere mellem oss som av hensyn til sektprekenen finner grunn til å arbeide mere med de første og siste ting enn vi har gjort hittil.

DANMARKS KIRKE 1932

Af Dr. theol. Alfred Th. Jørgensen.

Netop nu, da jeg sætter Pen til Papiret for i Løbet af de sidste Dage af Maj at skrive en lille Artikkel om den danske Kirke til dette Tidsskrift, staar vi Kirkemænd i Danmark saa spændte og usikre, som vi ikke har staaet i mange Aar, og Spændingen og Usikkerheden skyldes en Række forskellige sammenstødende, men ikke direkte forbundne Omstændigheder.

Først den politiske Situation. Vi har nu i længere Tid haft et kombineret socialdemokratisk-radikalt Ministerium, *Stauning,* som sidder med en fast Majoritet i Folketinget, medens Oppositionen, Konservative og Venstre, har en lille Majoritet i Landstinget. Modsætningen mellem Regeringsparti og Opposition og forøvrigt mellem Venstre og Konservative er ret skarp. Det lykkedes ganske vist i Efteraaret ved Forlig med de Konservative og nu igen i disse Dage ved Forlig med hele Oppositionen at føre vigtige sociale Ordninger igennem, men Forligene kan ikke skjule Modsætningerne. Til Efteraaret skal der være Landstingsvalg, og af disses Udfald vil meget afhænge. Følgelig er vi danske i Spænding, ogsaa vi Kirkemænd, thi Kirken er ikke et urørligt Æmne for Rigsdagen. Tvært imod! Derom straks mere!

De politiske Divergenser vilde ikke i Øjeblikket føles saa stærkt, hvis vi ikke havde haft de fortvivlede sociale Forhold, vi har. Men vi har aldrig i Mands Minde været saa langt nede samfundsmæssigt som nu. De sidste 8—10 Maaneders Tilværelse har for det danske Samfund været som en Fart ned ad Rutschebanen; Arbejdsløsheden har i Vinter været større end nogensinde, og den er ikke aftaget i disse Maaneder saa meget som ventet, den danske Krone

forlod Guldet, danske Værdipapirer sank i Kurs, og Regering og Rigsdag indførte skarpe Bestemmelser vedrørende dansk Valutas Anvendelse over for Udlandet.

Nu, alle disse Vanskeligheder har man jo Paralleler til i Norge. Det er derfor ikke nødvendigt at skildre dem nærmere. Men der er lidt Trøst i commune naufragium, og somme Tider kan Ulykkesnatten føre baade Mennesker og Nationer nærmere sammen. Jeg er da ogsaa overbevist om, at Gud taler til os Nordens Folk gennem vore fælles Prøvelser, og at det er hans Mening gennem Prøvelserne at knytte de fem korsfanebærende Nationer nøjere sammen.

De sociale og økonomiske Vanskeligheder rammer Kirkens Arbejde. Sjælesørgeren faar under saadanne Forhold meget at udrette. Hvad skal man gøre for disse Ulykkelige, der gaar arbejdsløse Maaned efter Maaned og end ikke i Sommertiden kan faa et Job? Vi har ikke i tidligere Tid været ukendte i Byerne med sociale Vanskeligheder, men nu har de desværre ogsaa ramt Landboerne og ramt haardt. Jeg talte for nogle Dage siden med en Forpagter paa en større Gaard; han fortalte, at han for sin Mælk fik 100 Kroner mindre *pr. Dag* nu end ifjor. Og Svinene, som plejer at være en Hovedindtægtskilde for Danmark, er sunket i den Grad i Pris, at adskillige Svineejere drukner Smaagrisene, fordi det ikke kan betale sig at opdrætte dem. Naturligvis indskrænkes som Følge heraf Folkeholdet ogsaa paa Landet, Ungdommen søger til Byerne, og her møder vi den arbejdsløse og ofte tillige hjemløse unge Mand paa hvert Gadehjørne. I København ser man — næsten som i Sydens katolske Lande — hver Søndag udenfor hver Kirke Tiggere, ganske vist camouflerede som Bladsælgere, idet Myndighederne i vid Udstrækning har givet Arbejdsløse Lov til eller ser igennem Fingre med, at de sælger nogle særlige illustrerede Blade, men de er maskerede Tiggere. Og fra alle Stænder og alle Egne høres Bekymringernes højtlydende eller stilfærdige Spørgsmaal: Hvorledes skal jeg kunne betale mine Renter, min Husleje, min Gas? Foran Terminen fremkalder disse Bekymringer særlig Spænding.

Der er rørt Vande at fiske i for den Ondes Haandlangere. Vi har i Danmark hidtil været mærkværdig forskaanet for rød Agitation imod Kristendommen, men i den allersidste Tid er der dannet et

kommunistisk Fritænkerforbund, som lader til at ville gaa aggressivt til Værks. I hvert Fald har der i de sidste Maaneder i København været paafaldende mange Udmeldelser af Folkekirken. Dog kan Udmeldelserne ogsaa skyldes religiøs Ligegyldighed eller Agitation fra anden Side mod Kirken. To andre københavnske Fænomener af langt større Omfang vækker imidlertid alvorlig Bekymring. Det ene er de saakaldte *borgerlige Konfirmationer,* som bestaar i en Sammenkomst med en eller anden ukirkelig, mere eller mindre kendt Mand som Taler. Hvad disse Mænd siger, er ret forskelligt. Undertiden er det aggressivt, mod Kirken, undertiden fredeligt-humant. Somme Tider har man Indtrykket af, at Ordene gaar hen over Børnenes Hoveder, til andre Tider er det lykkedes at fange deres Interesse. Men i bedste Fald er det en Række borgerlige Opmuntringer og Formaninger, Børnene faar. Og disse borgerlige Konfirmationer finder nu stor Tilslutning i Hovedstaden og har ogsaa været afholdt i Provinsbyer. Det skæbnesvangre ved dem er i og for sig ikke, at de finder Sted, forudsat at de bevæger sig paa rent borgerlig og human Jordbund, men det skæbnesvangre er, at de holder Børnene borte fra Kirkens Konfirmationsforberedelse og fra Kirkens Konfirmation og vil træde i Stedet for denne. Alvorlige Røster i Menigheden begynder at lyde: Er det rigtigt at døbe Børnene, naar vi ingen Garanti har for, at Forældrene vil lade dem konfirmere? Og en og anden københavnsk Præst er begyndt at lægge Forældre paa Sinde, naar de kommer og vil have deres lille Barn døbt, at Konsekvensen heraf maa være kirkelig Konfirmation. Det andet Fænomen, som vækker Bekymring, er, at de borgerlige Ægteskabsindgaaelsers Tal i København nu overstiger de kirkelige. Disse to Fænomener betyder naturligvis ikke, at den røde, antikirkelige og antikristelige Agitation har vundet Udbredelse i vide Kredse. Aarsagerne til borgerlig Konfirmation og borgerligt Ægteskab er i de allerfleste Tilfælde Ligegyldighed, en vis Uvidenhed og for den borgerlige Konfirmations Vedkommende Ulyst hos Børnene til at «gaa til Præsten» og for det borgerlige Ægteskabs en uklar Forestilling om, at det er nemmere og billigere at blive gift paa Raadhuset. Derfor er det meget vel muligt, at Kirken kan vinde baade Børn og unge Trolovede, men der maa gøres et energisk Arbejde i saa Henseende, og vi har i Grunden kun

een Vej at gaa, men den er ogsaa god og prøvet, Husbesøgenes. For at Arbejdet skal lykkes, og for at det skal blive muligt baade at afvise den røde Agitation og vække de Ligegyldige, er det imidlertid nødvendigt at skabe en fælles kirkelig Front. Vi lider i Kirken under Mangel paa Samarbejde, hvad der igen skyldes en alt for overdreven Hensyntagen til den enkelte kirkelige Retnings, den enkelte Præsts Ejendommelighed. Individualismen har sin Ret, men den kan overdrives, og i Tider som de nuværende maa de Kristne læmpe sig efter hverandre og løfte i Fællesskab.

Paa Fællesskabet skorter det imidlertid baade her og der, og den Spænding og Usikkerhed, som raader i kirkelige Kredse, hænger delvis sammen hermed.

I disse Dage er *det kirkelige Udvalg,* som blev nedsat for fire Aar siden, efter en længere Pause traadt sammen paany til, som man mener, det afsluttende Arbejde. Udvalget har i den forløbne Tid udarbejdet Forslag til gejstlige Lønningslove og fremsat Udtalelser om en Række brændende Spørgsmaal som Forholdet mellem Kirke og Skole, Religionsundervisningen, Skoletilsynet i Sønderjylland og Loven om Lægmandspræster, men den store Opgave, som blev stillet Udvalget og gav Anledning til dets Nedsættelse, nemlig en Betænkning angaaende Forholdet mellem Stat og Kirke, er ikke løst. Bliver den da løst i den ellevte Time? Ingen ved det i dette Øjeblik. Om eet er vist alle Udvalgets politiske og kirkelige Retninger enige: En Adskillelse mellem Stat og Kirke med Oprettelse af Frikirke gaar man *ikke* med til. Selv Indre Mission, navnlig dog Jyderne, er udpræget folkekirkelig, fordi Folkekirken byder de store Missionsmuligheder. Men hvad Indre Mission og mange med dem ønsker og arbejder for, er en Selvstændiggørelse af Kirken. For at udtrykke Ønsket ganske konkret: En Repræsentation for *hele* Kirken svarende til Repræsentationen for den enkelte lokale Menighed (Menighedsraadet). Men her staar Grundtvigianerne og adskillige Politikere med Frygt, dels for at faa et snævert Kirkevælde, dels for at unddrage Regering og Rigsdag Indflydelse. Som sagt, ingen kan forudsige noget Resultat. Men skulde Udvalget, hvad der ikke er usandsynligt, gaa fra hinanden uden Resultat eller med et reelt ubetydeligt Resultat i Forfatningssagen, da vil dette føles som

en alvorlig Skuffelse ikke blot i Indre Missions Kredse, men i mange andre.

Med Spænding maa man ogsaa betragte *Tidehvervsbevægelsen*. En af dens yderligtgaaende Præster blev, ejendommeligt nok ved socialdemokratisk Støtte, udnævnt til Kapellan ved en af Kirkefondets Kirker. Kirkefondets Formand, Stiftsprovst *H. Ussing*, skrev i den Anledning en Artikel, hvori han beklagede Udnævnelsen og kom med et Par skarpe Udtalelser om Tidehvervsbevægelsen. Seks unge Tidehvervspræster protesterede mot disse Udtalelser i en saadan Form, at Sjællands Biskop kaldte dem til sig og i to andre Provsters Nærværelse gav dem en alvorlig Irettesættelse. De nægtede at tage imod denne, og et Par af dem angreb senere i Avisartikler Biskoppen i voldsomme Udtryk. Tidehvervsbevægelsen bedømmes imidlertid ofte forkert. Man maa navnlig ikke slaa alle dens Tilhængere i Hartkorn. De er indbyrdes meget forskellige, baade i Teologi og i Optræden. Man bør heller ikke kalde dem Barthianere, thi ganske vist har de fleste af dem faaet mere eller mindre Paavirkning fra Barth, men det vilde være meget uretfærdigt, ikke mindst mod Karl Barth selv, hvis man identificerede Karl Barths Tanker og Udtryksmaade med Tidehvervsmændenes.

Lige i Øjeblikket er der stærkt Røre i Pressen om en ung Præst, *Otto Larsen*. Han har udgivet en Bog «Skatten i Lerkar», som han selv kalder et Nødraab. Han er inde i en aandelig og vist ogsaa legemlig Krise, har Orlov og har skrevet denne Bog for at lette sit Hjærte. Det er hele Aabenbaringskarakteren af Kristendommen, han ikke kan komme tilrette med, Jesus er for ham et Menneske, Underne kan ikke videnskabeligt godkendes, ja der bliver af hele den apostoliske Trosbekendelse vist kun de tre Led tilbage «korsfæstet, død og begravet». Men Bogen er skrevet uden onde Angreb paa Kirken, uden Had. Manden er i aandelig Nød og ved ikke, hvor han skal vende sig hen. Naturligvis kan han ikke være Præst med de Anskuelser, men man kan ikke lade være med at føle Sympati med ham.

Et betydeligt Antal kirkelige Personligheder er i Løbet af det sidste Aar afgaaet ved Døden: Præsteforeningens Formand *A. Birke*, Pastor *Thordur Tomasson*, som var kendt og afholdt baade

i Island og i Danmark for sin Kærlighed til begge Lande og deres Kirker, *Morten Pontoppidan,* der vel nok førte den bedste kirkelige Pen i Danmark, men savnede Evner til at samle en Menighed ved sin Forkyndelse, Dr. *F. C. Krarup,* Højskoleforstander *Jacob Appel,* Pastor *H. J. F. C. Matthiesen,* Søndagsskolernes trofaste Ven Pastor *E. With,* Indre Missions Formand *Vilh. Kold* og Lukasstiftelsens Grundlægger *Isabelle Brockenhuus-Løwenhielm.*

Flere af disse Dødsfald har ramt Menigheder og Institutioner haardt. Birkes Efterfølger som Præsteforeningens Formand blev Stiftsprovst *P. Barsøe* (Aalborg), og Indre Mission valgte til Formand efter Kold Provst *P. J. Munch,* en ældre, besindig, kultiveret Præst, som i en Aarrække har siddet i Indre Missions Bestyrelse og repræsenterer Indre Mission i det kirkelige Udvalg. Kold, der var Formand for Lukasstiftelsen, og Frøken Brockenhuus-Løwenhielm døde kort før Indvielsen d. 8. Maj af Lukasstiftelsens store smukke Bygninger i Bernstorffsvej 20.

Lukasstiftelsen er i Pengenød, og det samme gælder andre frivillige Institutioner inden for Kirken. Den store Landbrugskrise og den øvrige sociale Nød svækker selvfølgelig Evnen til at give. Endog indenfor Indre Mission er der stærk Nedgang i Gaver, saaledes at man har maattet sætte Lønningerne lidt ned. *Københavns Kirkefond* trænger ogsaa til Støtte. Det har ændret sine Vedtægter, saaledes at den meget store Bestyrelse nu bliver Repræsentantskab, og Forretningsudvalget Bestyrelse. Tillige har det efter lange og trange Forhandlinger med Kirkeministeriet faaet en Ordning, ifølge hvilken Andenpræsten ved Fondets Kirker under visse Forhold kan blive kaldet af Kirkefondet paa Betingelse af, at dette betaler hans Løn. Man havde haabet, at Kirkeministeriet og Kirkefondet i det Hele skulde have naaet frem til Forstaaelse og Samarbejde, men det er ikke sket, og da Kirkefondet lejlighedsvis har ment at maatte tage skarp Afstand fra Kirkeminister *P. Dahl,* er Fondet selv blevet Genstand for Debat, ja for Angreb fra kirkeligt Hold. *Dansk Kirke i Udlandet* er ogsaa blandt de i økonomisk Henseende ramte Institutioner. Men værst er dog alle vore *Missionsselskaber* stillet, og netop i disse Dage er Spændingen stor. Valutaraadet har nemlig nægtet dem yderligere fremmed Valuta til Udsendelse til Missionsmarkerne, og Spørgsmaalet er nu, om der ad anden Vej kan skaf-

fes Missionærerne derude Penge, eller om Valutaraadet vil komme paa andre Tanker. Men en af Lederne i vort største Missionsselskab udtalte for et Par Dage siden til mig, at han ingen Udveje kunde se. Naturligvis holdes de Missionærer, som skulde rejse ud efter Ferie herhjemme, tilbage, men hvad med dem, der sidder i Indien, Kina, Syrien og andre fjerne Egne? Dette er i Øjeblikket det mest kritiske Spørgsmaal i hele vor Kirkes frivillige Arbejde, men det er ogsaa saa kritisk, at det maa og skal løses.

Det *økumeniske* Arbejde — World Alliance, Life and Work, Faith and Order — har ikke vundet megen Indgang i Menighederne, og Interessen er i det sidste Par Aar aftaget. Biskop *Ostenfeld* har imidlertid i det forløbne Aar udført et betydeligt Arbejde for at vinde Foretagendet nye Venner. Navnlig blev der d. 15 Marts holdt et Møde i Fredericia med en Kreds Præster og Lægmænd, som fik Opgaverne forklaret.

Bedre gaar det med *Nødhjælpen til Europas evangeliske Kirker*. Trods daarlige Tider har Præster og Menigheder og Enkeltpersoner stadig fremsendt Gaver. Men der er jo ogsaa Anledning dertil. Spanien har faaet en liberal republikansk Forfatning med Religionsfrihed, og endelig er det lykkedes at bryde den middelalderlige katolske Kirkes Aag. Men de faa og smaa evangeliske Menigheder er fattige og maa hjælpes for at kunne bringe Evangeliet ud i det aandelig forsømte Folk. Vi har hjulpet Brødrene Fliedners Arbejde i Madrid og ydet Tilskud til en evangelisk Kirke i Barcelona. I polsk Ukraine breder Evangeliet sig bogstavelig hver Maaned til nye Landsbyer trods kraftig Modstand fra katolsk Side; ogsaa her har vi kunnet hjælpe. Fornylig kom den dobbelte Jobspost, at den unge Jartszuk, som er Hovedlederen, har haft et nervøst Sammenbrud af Overanstrængelse og Spænding, og at der d. 1. Juni ikke var en Øre i Kassen til at betale Løn med. I en Fart fik vi 1000 Kroner skaffet til Veje. Rumænien, Jugoslavien, Grækenland, Ungarn, Polen, Østrig, Tyskland, Valdenserne, Frankrig, Belgien, Czekoslovakiet og de baltiske Lande har hvert faaet en større eller mindre Gave, men først og sidst hjælpes Rusland, fornylig bl. a. de ulykkelige russiske lutherske Flygtninger i Harbin.

Her maa jeg et Øjeblik standse i Beretningen og udtrykke min Glæde og Beundring over den *norske Kirkes* Hjælp i Rusland, ikke

mindst de mange Gaver til Harbinflygtningerne. Og hvor er det dog godt, at vi Nordmænd og Danske i en Tid, da politiske Problemer ofte formørker Himlen over os, og da begge Lande kæmper med uhyggelige sociale Problemer, trods alt kan mødes, kappes og samarbejde i et kristeligt Barmhjertighedsarbejde og i Fællesskab bogstavelig redde Trosfæller fra Døden. De 397 Flygtninger i Harbin kunde nemlig ikke blive der, ingen vilde tage sig af dem, og de truedes med Udlevering til Russerne, hvis de ikke forsvandt. Hele den lutherske Verden har samlet ind til deres Overførelse til Brasilien, og for nogle Dage siden kom det glade Budskab, at de var indskibede i Shanghai mod deres fjærne Maal.

Mellem Katoliker i Spanien eller Ukraine og *Katoliker i Danmark* er der aandeligt talt større Forskel end mellem et Par protestantiske Kirkesamfund. I Danmark er det ikke nogen Sjældenhed, at Katolikerne indbyder Teologer fra Folkekirken til Møder, og der lyder aldrig officielt fra katolsk Side nogen Fordømmelse af Lutherdommen. Katolikernes Antal var 1931 ialt 24 933. Det vil sige en Tilvækst fra det foregaaende Aar paa 404, deraf 167 Konvertiter. Tilvæksten var i 1930: 551; 1929: 602; 1928: 608; og 1927: 717. Nogen Stigning i Tilvæksten er der altsaa ikke. Men siden 1922 er der indviet 8 Kirker og 15 Kapeller. Det nyeste Nyt er, at en katolsk Propaganda er begyndt paa Færøerne.

I de øvrige Trossamfunds Forhold er der ikke sket Ændringer af større Betydning. I de sidste Dage er der i København aabnet en *spiritistisk Kirke*, Danielskirken, med en spiritistisk Menighed og Præst, men Udtrykkene Kirke, Menighed og Præst er aabenbart ligesom borgerlig Konfirmation laant hos Kristendommen.

I August ifjor fandt der et Bispevalg Sted i Folkekirken, nemlig i *Aarhus Stift*. Den tidligere Kirkeminister, Stiftsprovst *Bruun-Rasmussen* blev valgt med 1347 Stemmer som Indre Missions og Centrums Kandidat, Grundtvigianerne og Socialdemokraterne afgav 862 Stemmer for Pastor *Axel Rosendal* (København).

I April ifjor stiftedes *Folkekirkeligt Filantropisk Forbund*, og det samlede efterhaanden alle de større evangeliserende og filantropiske Foreninger og Institutioner i Folkekirken paa en enkelt nær. Betimeligheden af Forbundets Dannelse viste sig hurtigere end ventet. Den nye store «Socialreform», Socialminister *K. K.*

Steinckes Værk, der tilsigter en fuldstændig Omorganisation af dansk Forsorg, havde Paragraffer, der rummede Farer for den private, frivillige Filantropi i Danmark. Forbundets Raad tog en Forhandling op med Socialministeren, som viste megen Forstaaelse for vore Ønsker, og som tilsidst godkendte vore Ændringsforslag. Senere fremsatte Steincke et Lovforslag om Tilsyn med Herberger og Arbejdshjem, der vakte megen Modstand hos disse. Ogsaa her søgte Raadet ad Forhandlingens Vej at mediere. Forslaget blev imidlertid henlagt. Og — for at slutte med et Blik ind i Fremtiden — Forbundet indbyder til det første kirkelige filantropiske Stævne i Danmark d. 5. og 6. Oktober iaar og har sikret sig Indledere til en Række aktuelle Æmner som Forholdet mellem den offentlige Forsorg og den private Filantropi, Uddannelsen af faglige og frivillige Hjælpere, Hjem for kronisk Syge, den aandelige Side af Kirkens Filantropi o. s. v.

Der er Uro overalt, hvorhen i Samfundet man vender sig, og det kommende Aar kan bringe mange Overraskelser og mange Vanskeligheder. De store økonomiske Fremstøds Tid er forbi, nu gælder det om at forvalte de betroede timelige Goder, at spare, hvor spares kan, og at føre nøje Regnskab og Kontrol. Men de aandelige Fremstøds Tid er inde. Verden trænger til Evangeliet mere end nogensinde før i vor Levetid.

LITTERATUR

Theologisches Handwörterbuch zum Neuen Testament, herausgegeben von *Gerhard Kittel*. Verlag von *W. Kohlhammer*. Stuttgart 1932. Lieferung 1—3. Subskriptionspreis R. M. 2.90 pr. Lieferung.

Denne nye teologiske håndordbok til N. T., hvis tre første hefter nettop er utsendt, danner på en viss måte en fortsettelse av *Hermann Cremers* bekjente verk «Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräcität», som første gang utkom 1883 og stadig måtte oplegges påny, inntil den efter forfatterens død nådde sitt 10de oplag (1915) i en ved *Julius Kögel* omarbeidet form. Professor *G. Kittel* i Tübingen, hvis oprinnelige plan blott gikk ut på en ny bearbeidelse av Cremer-Kögels ordbok, har efter moden overveielse beslutet sig til isteden å skape et helt nytt verk, som dog skal forfølge vesentlig det samme mål som det gamle, nemlig å påvise det nye preg og innhold de greske ord har fått ved kristendommens ånd. Den leksikalske behandling av de enkelte begreper begynner derfor gjerne med deres anvendelse i profangresken, for derfra å gå over til deres betydningsmodifikasjon i den bibelske sprogbruk fra Det gamle til Det nye testamente uten at dog synskretsen er innskrenket til kanon. I særskilte avsnitt behandles den palæstinensiske, den hellenistiske og den rabbinske jødedom og eventuelt også den efterapostoliske kristendom, likesom der innenfor kanon igjen distingveres mellem de forskjellige hovedforfatteres sprogbruk. Dette er visstnok intet nytt, men distinksjonen er mere gjennemført enn hos Cremer, og differentieringen i forestillingene trer derfor mere utpreget frem. Efter de prøver de første hefter byr på begrepsbehandlingen er der neppe grunn til å frykte for at «den historiske differentiering» skal lide nogen avbrekk ved

interessen for å opvise sammenhengen mellem Bibelens to hoveddeler og enheten innenfor den nytestamentlige del. Men alt i alt kan man kun glede sig over at *hoved*interessen hos utgiveren og hans medarbeidere dog især går ut på å påvise egenarten ved den bibelske utpregning av de greske begreper og dermed sammenhengen mellem G. T. og N. T., og i det hele mere å legge vekten på det felles nye som den bibelske, resp. den nytestamentlige religion bringer, enn på de momenter som betegner en eftervirkning av tidligere tradisjoner. Den nye ordbok bærer derfor med rette titelen «teologisk».

Det som især adskiller den fra Cremer-Kögels er foruten dens større utførlighet — den fremtrer da også i et større format — den omstendighet at de forskjellige artikler er fordelt på *forskjellige medarbeidere* — i alt over 30 — representerende de fleste tyske teologiske fakulteter, og ikke bare den nytestamentlige videnskap, men også de tilgrensende disipliner. Også tallet av artikler er øket i forhold til Cremers ordbok, et stort antall gammeltestamentlige egennavn hvis bærere er blitt gjenstand for teologisk tydning i N. T., så som Abel, Abraham og Adam m. fl., og alle teologisk viktige preposisjoner er således behandlet i det nye leksikon. De viktigste gammeltestamentlige begreper blir selvstendig bearbeidet av gammeltestamentlige eksegeter, likesom alle manuskripter gjennemgåes av forskere som prøver dem ut fra sin spesielle fagkunnskap: den gammeltestamentlige og rabbinske, den sproghistoriske og den religionshistoriske. Man kan derfor være sikker på å finne eksakt og aktuell beskjed.

Verket er planlagt med et omfang av 30 hefter.

Det ligger i den nye ordboks program at den ikke godt kunde samle medarbeidere fra *alle* teologiens leire; man savner en del tyske navn som representerer en mere filologisk og religionshistorisk orientering. Men ellers skal man ikke med rette kunne klage over sneverhet i utvalget av forskere, man finner ved siden av de konservativt innstillede teologer endog en så radikal-kritisk som R. Bultmann. Og det vil da ikke være til å undgå at de forskjellige artikler kommer til å gi uttrykk for nokså uensartede synsmåter, likesom det vel ikke godt kan undgåes at enkelte medarbeidere vil brede sig for meget på helhetens bekostning.

Imidlertid må det sies at de første hefter i det store og hele gjør et meget lovende inntrykk, ikke bare når det gjelder grundigheten av de forskjellige artikler — den er ekte tysk — men også når der spørres om proporsjon og harmoni. Det ser ut til at i hvert fall de fleste artikler er skrevet ut fra det hovedsynspunkt som er angitt i verkets titel og i dets forord — og vi finner her bl. a. så betydningsfulle emner behandlet som ἀγάπη, ἅγιος og ἀγοράζω, ᾅδης m. fl. Og med alt forbehold overfor de enkelte opfatninger som den nye teologiske håndordbok til N. T. vil gi uttrykk for, må det allerede nu være oss tillatt på det beste å anbefale videnskapelig interesserte norske teologer dette for et grundig nytestamentlig selvstudium uundværlig standardverk. Det er ikke bare en funngrube av sproglig-historisk lærdom, men avlegger tillike et vidnesbyrd om hvordan nettop de yngre tyske teologers bibelforksning er på vei bort fra en ensidig filologisk og religionshistorisk innstilling til en teologisk orientering som søker å forene den inntrengende analyse med en vel underbygget syntese. Man gjenfinner virkelig i det en god del av *Hermann Cremers* og den ennu levende og virksomme 80-årige *Adolf Schlatters* ånd — den mann hvem arbeidet er dediceret.

Olaf Moe.

Paulus' Breve til Timoteus og Titus. Indledede og fortolkede af Frederik Torm. 2den bearbejdede Udgave. København 1932. G. E. C. Gad. 264 s.

Professor Torms kjente og skattede kommentar til pastoralbrevene foreligger nu i en ny, omarbeidet og øket utgave. De inngående sproglig-statistiske undersøkelser til belysning av disse breves ekthet som utmerket den første utgave, er her ført videre, og også andre innledningsspørsmål er blitt underkastet fornyede overveielser. Særlig hensyn er herunder tatt til den nye utgave av *Dibelius'* kommentar (i Handbuch zum N. T. hg. von H. Lietzmann), hvor grunnene mot ektheten er utformet påny, og til den svenske forsker *G. Thörnells* betydningsfulle bok om stilen i pastoralbrevene (Pastoralbrevenes äkthet, Göteborg 1931) og til tyskeren *Rollers* undersøkelser over brevformularene og i det hele det antikke brevs

teknikk (1932), to arbeider som fra hvert sitt synspunkt vil bidra til å gjøre sannsynligheten av brevenes paulinske avfattelse større. Noget lignende gjelder *W. Michaelis'* skrift «Pastoralbriefe und Gefangenschaftsbriefe» (1930). Men ikke alene innledningen, også fortolkningen er utdypet og utvidet. Der finnes, som forf. selv bemerker, ikke en side i den nye utgave som ikke har undergått endringer. Men forøvrig er kommentarens karakter uforandret. Og når han uttaler det håp at denne også i sin nye skikkelse vil kunne bli til hjelp for skandinaviske teologer ved studiet av de tre brever, så er det min overbevisning at de forandringer og utvidelser boken er blitt underkastet, bare vil gjøre den desto bedre skikket til å opfylle sin bestemmelse, og at man har all grunn til å lykkønske den ærede forfatter og den nordiske teologi med det vel avveiede og instruktive arbeide han med sin sjeldne litteraturkunnskap og grundige overveielse av problemene her har skjenket oss. Den nye utgave av Torms kommentar vil sikkert bidra til å utdype det inntrykk at pastoralbrevene vil stå som en litterær gåde når man forsøker å tenke sig dem skrevet av en Pseudo-Paulus, men at de under forutsetning av deres ekthet gir oss et verdifullt innblikk i apostelens tanker i den siste periode av hans liv.

Olaf Moe.